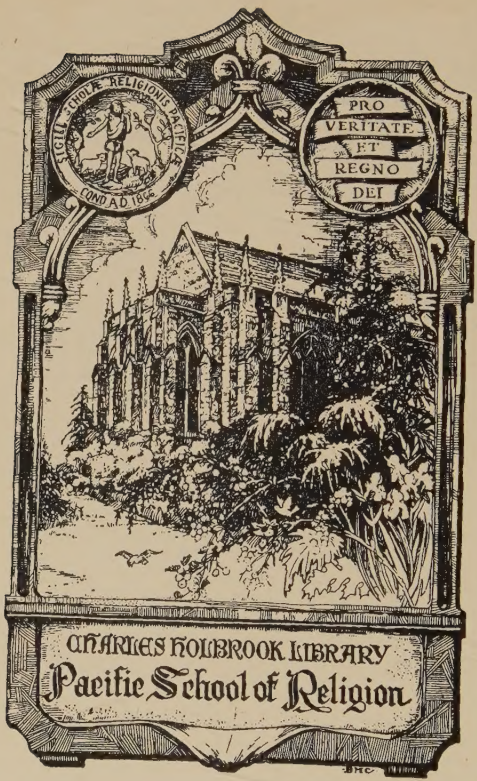
SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITA A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Frankfurt a. M.
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Professor am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 18. Jahrgang
1937

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1937

50095

n.f.V.18
1937

Mitarbeiter an diesem Jahrgang

Seite

Professor D. Karl Bornhausen in Frankfurt a. M. . . . . 287 f.
Dozent Lic. Dr. H. E. Eisenhuth in Jena . . . . 56, 92 ff., 183 ff.
D. Emil Fuchs in Berlin . . . . . 228 ff.
Superintendent Lic. H. Grimm in Springe (a. Deister) 1
Dr. Johannes Hennig in Aachen 374
Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Antwerpen . . . . . 275 ff., 375
Lina Keßler in Salem-Stettin . . . . . 246 ff.
Dr. Johanna Konrad in Berlin 75
Studiendirektor Lic. Franz Lau in Lückendorf Sa. . . . . 289 ff.
Professor Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg . . 96, 188 ff., 192, 286 f.
Professor D. Dr. Johannes Leipoldt in Leipzig 95
Professor D. Dr. Hans Leube in Breslau 9
Dozent Lic. theol. W. Maurer, Pfarrer in Caldern b. Marburg i. H. 112
Professor D. Hermann Mulert in Leipzig . . . . . 268 ff.
Dr. Käte Nadler in Gröden (Elsterwerda L.) . . . . . 307 ff.
Pfarrer D. Rudolf Paulus in Kilchberg, Dozent an der Universität Tübingen 34
Professor D. Martin Rade, Oberursel-Hohemark (Taunus) . . . 131
Dr. Erwin Reisner in Wien . . . . . 208 ff.
Professor D. Fr. W. Schmidt in Münster i. W. . . . . 281 ff.
Pastor Gerhard Schmidt in Lübeck . . . . . 331 ff.
Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel 157
Professor D. Hermann Schuster in Hannover . . . . . 348 ff.
Professor D. Johannes Steinbeck in Breslau 97
D. Th. Steinmann in Herrnhut . . . . . 280 f.
Professor D. Horst Stephan in Leipzig . . 152, 186 ff., 190 ff., 378 ff.
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen . . . . . 193 ff.

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

I. Artikel

Seite

Theologische Wissenschaft und kirchliches Amt. Ansprache bei der 50-Jahr-Feier des Wissenschaftlichen Predigervereins Hannover am 29. 10. 1936. Von Superintendent Lic. H. Grimm in Springe (a. Deister) 1

Die deutsche Reformation. Von Professor D. Dr. Hans Leube in Breslau 9

Natur als Offenbarung? Von Pfarrer D. Rudolf Paulus in Kilchberg, Dozent an der Universität Tübingen 34

Glaube und Sein. Kritische Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmanns Ontologie. Von Dozent Lic. Dr. H. E. Eisenhuth in Jena 56

Ernst Kriecks „Völkisch-politische Anthropologie" und das Problem von Weltanschauung und Religion. Von Dr. Johanna Konrad in Berlin 75

Kirche und Bekenntnis. Eine grundsätzliche Erörterung. Von Professor D. Johannes Steinbeck in Breslau . . 97

Bekenntnis und Recht in der kurhessischen Kirche des 19. Jahrhunderts. Von Dozent Lic. theol. W. Maurer, Pfarrer in Caldern bei Marburg i. H. 112

Unkonfessionalistisches Luthertum. Erinnerung an die Lutherfreude in der Ritschlschen Theologie. Von Professor D. Martin Rade in Oberursel-Hohemark (Taunus) . . 131

Zur Problematik der Bekenntnisfrage. Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig 152

Der Einzelne und die Gemeinschaft. Von Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel 157

Seite

Volkstum und Wissenschaft. Von Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 193
Kultus und Gemeinde. Von Dr. Erwin Reisner in Wien 208
Das Unbewußte — das Überbewußte — Gottheit? Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jungs Psychologie. Von D. Emil Fuchs in Berlin 228
Brunners Schrift vom Heiligen Geist und die Bildlichkeit der religiösen Erkenntnis. Von Lina Keßler in Salem-Stettin 246
Ökumenische Bewegung und Konfessionskunde. Von Professor D. Hermann Mulert in Leipzig 268
Luthers Schmalkaldische Artikel als eine Einführung in seine Theologie. Von Studiendirektor Lic. Franz Lau in Lückendorf (Sachsen) 289
Das Religiöse in der Philosophie Berdiajews. Von Dr. Käte Nadler in Gröden (Elsterwerda L.) 307
Christentum und Todesstrafe. Von Pastor Gerhard Schmidt in Lübeck 331
Bibel und Wort Gottes. I. Vom Alten Testament. Von Professor D. Hermann Schuster in Hannover 348

II. Besprechungen

Adolph, Heinrich, S. 275. — Althaus, Paul, S. 283. — Buri, Fritz, S. 283. — Eklund, Harald, S. 379. — Elert, Werner, S. 185. — Franz, Erich, S. 188. — Frick, Heinrich, S. 186. — Grundmann, Walter, S. 183. — Eine heilige Kirche, S. 187. — Hippler, Fritz, S. 287. — Holmström, Folke, S. 283. — Keller, Erich, S. 96. — van der Leeuw, G., S. 374. — Mackintosh, Hugh Roß, S. 375. — Marquardt, Generosus, S. 285. — Meinecke, Friedrich, S. 286. — Meinhold, Peter, S. 96. — Müller, Alfred Dedo, S. 280. — Neumann, Johannes, S. 378. — Philosophen-Lexikon, S. 191. — Rabl, Kurt O., S. 188. — Rahn, Otto, S. 287. — Schindler, Hans, S. 379. — Schomerus, Hans, S. 275. — Schönfeld, Walter, S. 190. — Schröder, C. M. S. 190. — Schröder, R. A., S. 380. — Seeberg, Reinhold, S. 281. — Simons, Walter, S. 94. — Steinbach, Erich, S. 275. — Die Stunde des Christentums, S. 191. — Thielicke, Helmut, S. 92. — Thyssen, Johannes, S. 192. — Wechßler, Eduard, S. 95. — Wiesner, Kurt, S. 288.

Theologische Wissenschaft und kirchliches Amt.

Ansprache bei der 50-Jahr-Feier des Wissenschaftlichen Predigervereins Hannover am 29. 10. 1936.

Von Superintendent Lic. H. Grimm in Springe (a. Deister).

Das Jahr 1936 bedeutet für den Wissenschaftlichen Predigerverein Hannover das Erinnerungsjahr seines 50jährigen Bestehens. Es erübrigt sich in dieser Gedenkrede das Eingehen auf seine 50jährige Geschichte. Sie ist in der kleinen Schusterschen Denkschrift [1]) so zur Darstellung gekommen, daß sich mit außerordentlicher Schärfe ein Stücklein heimatlicher Theologiegeschichte heraushebt. Darüber hinaus rechtfertigt sie nicht nur Bestand und Wesen unserer Arbeit, sondern macht geradezu Mut, die erstrebte Aufgabe, welche von außen und innen im Verlauf der letzten drei Jahre mit manchen Fragezeichen versehen war, mit neuer und frischer Kraft anzupacken. Was daher in dieser Stunde zu sagen ist, setzt den Inhalt des Büchleins voraus und führt die Gedanken da weiter, wo eine geschichtliche Rückschau notwendig enden muß, bei der Frage: wo stehen wir?

Eine Jubiläumsfeier menschlicher Einrichtungen ist nicht damit erschöpft, daß eine solche die des Gedenkens würdige Zeitspanne bestanden und in ihr mehr oder weniger wertvolle Arbeit geleistet hat. Unter solchen Gesichtswinkeln kann auch ein Werk zu Grabe getragen werden. Die heutige Tagung mit ihrem Jubiläumscharakter fordert die viel wichtigere, ja entscheidende Antwort auf die Frage nach der Existenzberechtigung dieses Vereins, der — das mag der in der Zeitlage

1) H. Schuster, 50 Jahre Wissenschaftlicher Predigerverein. Hannover, Buchdruckerei des Stephansstifts 1936. 32 S. — Eine wirklich sehr lehrreiche Übersicht über die geleistete Arbeit und ihre größeren Zusammenhänge! D. H.

begründeten Abneigung gegen das Vereinswesen gegenüber betont sein — seiner Art nach immer den Stempel einer wissenschaftlichen Gesellschaft trug, der also weder partei- noch vereinsmäßige Sonderaufgaben erstrebte und verfolgte, wie die Geschichte ausweist, sondern eine theologische Arbeitsgemeinschaft schlechthin sein wollte und war.

Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß schon der Name unserer Einrichtung in allen drei Begriffen (Verein, Prediger, Wissenschaft) eine Spannung zu dem in Theologie und Kirche herrschenden Zeitgeist involviert. Die gegenwärtige Lage läßt sich etwa so umschreiben:

Die freie, der Form nach *vereinsmäßig* aufgezogene, in der Betätigung sich auf Freiwilligkeit gründende Arbeit wird in der Kirche in steigendem Maße vom „Kirchlichen Werk", das in Reichskirche oder Landeskirche eingefügt ist, verdrängt; oder es wird von den aus dem Bruderschaftsgedanken entstandenen, in Gleichheit von Ziel und Methode zum Ordenstum hinstrebenden, sich mehr oder weniger esoterisch ausrichtenden Kongregationen verdunkelt. Die Pflege des Gemeinsamen wird der unmittelbaren Auseinandersetzung an einem Tisch mit dem Andersdenkenden vorgezogen, selbst wenn es sich noch nicht einmal um ausgesprochen theologische und kirchenpolitische Gegnerschaft handelt. Der Kampf wird nicht in der Diskussion, sondern in den zu Massen zusammengeballten Bewegungen und mittels der von Führern und Gefolgschaften vertretenen Verlautbarungen und Erklärungen ausgefochten.

Nicht weniger einschneidend ist die Wandlung im Blick auf den Begriff „*Prediger*". Die neubelebten Begriffe und Bewußtheiten „Amt", „Gemeinde" und „Verkündigung" haben das Wort „Prediger" unmerklich, aber bei näherer Betrachtung sofort spürbar in eine vergangene kirchliche Periode zurückgewiesen und mit dem Makel des Individualismus und Subjektivismus belastet. Zum Prediger — so ist weithin die Empfindung — gehört die Studierstube, das Vertreten gelehrter Ansichten, das Pfarrherrentum und die Konferenzdebatte. Die Generation von heute will den Geistlichen als Werkzeug des Amtes, als Exponent der Gemeinde und als Träger einer einheitlichen, streng lehrmäßig unterbauten Verkündigung; er ist Bote, bevollmächtigt und zugleich gebunden durch einen Auftrag.

Und endlich die „*Wissenschaft*". Wir stehen hier in einem Um-

wandlungsprozeß, der in demselben Maße einen neuen geistesgeschichtlichen Abschnitt einzuleiten scheint, wie es die Wissenschaftslehre des Deutschen Idealismus zu Beginn des vorigen Jahrhunderts getan hat. Die konkrete Wissenschaft ist allezeit von einer zu ihr in dialektischem Verhältnis stehenden Wissenschafts-Wissenschaft oder „Wissenschaftslehre", wie man es zu bestimmten Zeiten nannte, begleitet. Sie war nicht etwa nur ein Vorwort oder ein Anhang, sondern bewußt oder — wo es um die breiteren Schichten der Wissenschaftler ging — unbewußt die entscheidende Macht, von der Geltung, Wert und Auswirkung der Wissenschaft schlechthin abhängig war — sie war Schicksal in der Frage „Glaube und Wissen" im Mittelalter; sie bahnte in Descartes' „cogito, ergo sum" der Neuzeit die Methode; sie begründete als steter Versuch und tiefstes Anliegen der Generation, die aus der Kantischen Revolution einen neuen Wahrheitsbegriff anstrebte, im Humanismus der gebildeten Welt seit Fichte und Hegel die Aristokratie des objektiven Denkens, und sie erneuert sich nunmehr in unserer Zeit der Umwälzung zu einer sowohl Forschung wie Lehre umgestaltenden Bewegung, welche alle Ideale von Kausalität und Entwicklung, d. h. die Pfeiler der Wissenschaft von gestern, verketzert und alle Wert- und Ordnungsmaßstäbe aus einer völkischen Teleologie postuliert, um Forschung und Lehre ihr dienstbar zu machen.

Ich muß die Versuchung bekämpfen, von hier aus die Linien des theologischen Wissenschaftsbegriffs auszuzeichnen, die in eigenartiger, oft barocker Weise die Entwicklung des Begriffs „Wissenschaft" überschneiden oder unterstreichen. Ich darf nur das herausheben, was zur Existenzfrage unseres Wissenschaftlichen Predigervereins Beziehung hat. Und da steht es nun so, daß Wesen und Wertbezogenheit der theologischen Wissenschaft oder wenigstens der wissenschaftlichen Theologie einen ganz analogen *Wandel* durchmacht. Und zwar müssen wir feststellen, daß in der Theologie schon im vorigen Jahrzehnt die Umwälzung einsetzte, die auf anderen Gebieten erst durch die politische Umsinnung von 1933 ausgelöst wurde. Mir scheinen zwei Ansatzpunkte von hervorragender Bedeutung zu sein: der *Transzendentalismus* der dialektischen Theologie und die *Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins*, wie es von der Berneuchener Bewegung wohl zuerst erstrebt wurde und sich hernach aus den ver-

schiedensten kirchlichen und theologischen Zentren heraus der Geistlichen und Gemeinden bemächtigte. Ich denke dabei u. a. besonders an den ökumenischen Gedanken, den neuerwachten Konfessionalismus und auf der anderen Seite den Synodalismus, sowie den erneuerten Gemeinde- bzw. Amtsbegriff. Die transzendentale Theologie der dialektischen Schule, zunächst auf Kierkegaard fußend, trieb einen Keil zwischen Theologie und Profanwissenschaft und leitete damit — um den Elertschen Begriff zu wählen — einen neuen Abschnitt der Diastase zwischen Christentum und Wissenschaft ein. Folgerichtig rief sie innerhalb der Theologie zum Kampf gegen Historismus und Psychologismus. Das neuerwachte Kirchenbewußtsein aber schuf ganz von selbst eine neue Ausrichtung der Theologie in allen Sparten ihrer Forschung und Lehre und ward zur teleologischen Dynamis, in deren Bereich weithin der Wille zur „Wissenschaft" unter der Forderung des „Bekennens" zurücktrat. Nicht anders ist der Gestaltwandel des theol. Wissenschaftsbegriffes da, wo der politische Aktivismus das Ethos derselben bestimmt, wenn auch die Vorzeichen des Kirchenbegriffs und des kirchlichen Handelns sich unterscheiden.

Mag man nun Kräfte und Beziehungen so oder anders einschätzen oder begründen — die tatsächlichen Verhältnisse, die bei der zur Erörterung stehenden Existenzfrage des Wissenschaftlichen Predigervereins in Ansatz zu bringen sind, weisen die Ergebnisse in der angedeuteten Art aus. Hat nun dieser wissenschaftliche Verein noch eine Aufgabe, die nicht nur etwa ihn zu dulden nötigt oder seine Weiterarbeit wünschenswert macht, sondern sie geradezu fordert? Und wie ist bejahendenfalls diese zu gestalten?

So unbestritten die geschichtlichen Verdienste und förderlichen Leistungen des Wissenschaftlichen Predigervereins bis in die jüngste Vergangenheit hinein sind, so unerschütterlich weigern wir uns, nach der bequemen Schwarz-Weißmalerei, die man besonders der „liberalen" Theologie gegenüber glaubt anwenden zu müssen, von dem Auftreten irgendeiner theol. Persönlichkeit an oder dem Aufleben irgendeiner kirchlichen Bewegung aus Heils- und Unheilsweg zu unterscheiden, demgemäß Buße zu tun und Besserung zu geloben oder den Ausweg in das Nichtsein zu wählen. Wir haben eine Atempause von einem ganzen Jahr gemacht, wir haben in dieser Zeit ernsthaft überlegt, ob

wir, vor die Wahl gestellt, die Arbeit ehrenvoll zu beenden oder mit zurückgegangener Mitgliederzahl und mit hohem Altersdurchschnitt uns weiterzuschlagen, nicht besser den Verein auflösten. Wir haben erwogen, ob Eingliederung in die Kirche oder Einströmen in ein bestimmtes kirchliches Wollen dem Verein eine Zukunft sichere. Aber es geht hier wie überall. Die Existenzfrage hängt an der Sache und nicht an Zustimmung und Ablehnung der Menschen; und von der Sache aus muß sie beantwortet werden.

Der Wissenschaftliche Predigerverein ist nicht entstanden, um eine Ritschl'sche Theologie zu propagieren, sondern um amtsbrüderliche Hilfe, ja Nothilfe zu leisten in den brennenden Problemen theologisch bewegter Zeiten oder in den vom Amt aus gestellten Fragen und Aufgaben. Da ging es viele Jahre in der Tat um den Gegensatz von landeskirchlicher Orthodoxie und Ritschl'scher Theologie, um konservatives oder liberales Bibelverständnis, um Theologie und Profanwissenschaft, Diastasenstandpunkt und Kulturprotestantismus. Hier wurden die Probleme aufgegriffen, erörtert und zu Stellungnahmen verarbeitet. Nach dem Kriege traten andere und neue Gesichtspunkte hervor. Man rief die hervorragenden Verfechter neuer Ideen und Bestrebungen und setzte sich, wissenschaftlich und brüderlich zugleich, mit ihnen auseinander. Es sprachen Gogarten, Wehrung, Barth, Wünsch, Smend, Stählin, Tillich, Schreiner, v. Walter, Brunstädt, um einige Theologen zu nennen, die einfach sich jeder üblichen Etikettierung widersetzen. Und hätte man einmal die Mitglieder nach theologischen Standorten aufgeteilt, so wäre jedes voreilige Eingruppieren schamhaft verstummt. Ich erwähne dies nicht, um Standpunkte und Auffassungen zu verschleiern, sondern um festzustellen, daß die im Wissenschaftlichen Predigerverein geleistete Arbeit nicht Selbstzweck und Standpunktspolitik war, sondern sich als Dienst vom Bruder zum Bruder auffaßte und, weiß Gott, bewährte. Es ist doch ganz ernsthaft zu fragen, ob hier nicht ein Bruderschaftsgedanke lebendig wurde, der zwar nicht zum Orden neigte, aber zumindest das Apostelwort: „Einer trage des anderen Last" bitter ernst nahm, und nun, scheint mir, gerade in unserer Zeit so unentbehrlich ist wie selten zuvor. Gerade weil es hier weder zu Entschließungen noch zu Beschlüssen noch zu Abschlüssen noch zu Aktionen kommt, ergibt sich die Möglichkeit, ohne Einbuße von Stand-

punkten und Verpflichtungen im brüderlichen Dienen und Helfen über das ins Gespräch zu kommen, „worum es geht". Hier geht es nämlich um die Wahrheitsfrage und nicht um Propaganda. Und sehnen wir uns nicht nach einer propagandalosen Aussprache, weil wir des Aufeinanderhörens so wenig entraten können wie des Sich-verantwortlich-selbst-entscheiden-Müssens?

Hierzu dienen in gleicher Weise: die zur Erörterung einer Frage zusammentretende Gesellschaft und die Studierstube. Denn in der Tat besteht zwischen Predigerverein und Studierstube ein Zusammenhang, und zwar der der Ergänzung. Es drängt sich die Frage auf, ob wirklich das Arbeitszimmer des Geistlichen von heute noch als Studierstube zu bezeichnen, ja zu würdigen ist. Die schweren geistigen Kämpfe innerhalb der Kirche und die Nöte der Auseinandersetzung mit scharfen und unerbittlichen Gegnern haben Normation und Formation zum vordringlichen Anliegen der Kirche gemacht. Aus Richtungen sind Gruppen und aus Gruppen sind Fronten geworden. Leitsätze werden zu Losungen und Auffassungen zu Lehreinheiten. Das individuelle Forschen und Denken wird unwesentlich, der gemeinsame Wille und die Geltung der verbindenden Anschauungen sind wesentlich und daher verbindlich. Aber darin liegt neben dem Segen auch die Versuchung, die Versuchung nämlich, sich der persönlichen Verantwortung und Rechenschaftsgabe, d. h. dem eigenen freien Forschen und Urteilen zu entziehen. Daß diese Gefahr nicht nur da ist, sondern auch bereits ihre Opfer gefunden hat, wissen wohl alle die zu bezeugen, die ein Amt der Prüfung und Sichtung in der Kirche vorzunehmen haben. Wir wissen sehr wohl, wie unentbehrlich der Kirche Geschlossenheit und Gleichschritt ist — und ich gehöre zu denen, die dies schon lange vor 1933 ausgesprochen und als Erneuerung der Kirche gefordert haben — aber Führung und Gefolgschaft, Normierung und Formierung der Kirche sind nur dann von Segen, wenn es dabei um ein aus eigener Gewissenhaftigkeit in Kenntnis und Urteil, in Lehre und Willen Gegründetsein handelt. Und hier liegt die Aufgabe unseres Vereins, hier sein Hineinwirken in die Studierstube, daß sie es sei und bleibe, hier sein Dienst an der Kirche und dem Amt der Kirche, das auszurichten wir uns gerufen und — gebe Gott — berufen fühlen.

Die Ausrichtung auf die Kirche ist zwar in der Ver-

gangenheit des Vereins mit diesen Worten kaum programmatisch ausgesprochen, aber der Beweis ist angetreten, daß der Dienst des Pfarrers seine Arbeit grundlegend bestimmt hat. Wir besitzen in unserem Verein ein Werkzeug der Pfarrerschaft; mehr sind wir nicht und wollen es auch nicht sein; aber ohne solch Werkzeug wäre die Pfarrerschaft ein gut Stück ärmer. Wir wissen wohl, daß beispielsweise das Lietzmannsche Kommentarwerk nicht für den Kanzelgebrauch und die Seelsorge da ist; wir empfinden es wohl auch als Mangel, daß mit der philologisch-historischen Erklärung seine Reichweite sich erschöpft; und — das hat Barth in der 2. Auflage des Römerbriefs mit Recht festgestellt — dies wird nicht dadurch wettgemacht, daß es anhangsweise eine praktische Auslegung bietet. Aber, wie wir leiblich nicht von Extrakten und Essenzen, die aus den Nahrungsmitteln destilliert und zu Pillen oder dergleichen verarbeitet sind, uns nähren können, vermögen wir ebensowenig im geistigen Leben, auch wo es sich um Glaubenserfahrung und Verkündigung handelt, von einer Offenbarung an sich zu leben, sondern empfangen sie so, daß gearbeitet und geforscht werden muß, um in der sarx den logos, in der Verschmelzung mit Zeit und Menschentum das ewige Wort Gottes zu finden. So geht es ohne die Weisheit eines Lietzmannschen Kommentars nicht, will man nicht in eine gefährliche Unsicherheit in der Sache und in einen zum Verrat werdenden Subjektivismus in der Verkündigung verfallen. Das Wort „Wissenschaft" ist auch bei uns nicht die Umschreibung einer Ideologie, die von einer objektiven Wahrheit auf der einen und von einer gradlinig auf sie zusteuernden und sie Schritt für Schritt ihrer Verhüllung entkleidenden Forschung auf der anderen Seite träumt. Das ist die Schwärmerei des Evolutionismus. Wir stehen alle bescheiden vor der Tatsache, daß die Wissenschaft sich aus der Relativität ihrer Erkenntnisse nie befreit, sondern die Wahrheit nur in der Gottesoffenbarung geschenkt und im Leben der Gläubigen erfahren wird. Das freilich wird man nun gerade den theologischen Arbeiten, die aus dem Kreis um Ritschl herum erwachsen sind, zugestehen müssen, daß sie in der so oft geschmähten philologischen, historischen und psychologischen Theologie unzerstörbare Ergebnisse und Früchte für die gesamte wissenschaftliche und praktische Theologie gezeitigt haben, ohne welche gerade in der Kampfesstellung der heutigen christlichen Botschaft empfindliche

Schwächen bemerkbar wären. Die Apologetik, ja mehr noch: der sachgebotene und sachgemäße Angriff gegen die Schmähungen und Verdächtigungen von Bibel und Kirche bezieht die Waffen des Kampfes aus den wissenschaftlichen Schmieden, deren Hammer und Amboß der unerbittlich auf wissenschaftliche Konsequenz und Exaktheit auch in den Fragen von Bibel, Bekenntnis und Kirche drängenden historisch-philologischen Theologie entstammen. Dafür bin ich wiederum persönlich ein Zeuge. Daß aus Schriftwort erst durch den Hl. Geist bei Prediger und Hörern Evangelium, daß aus der Auslegung erst unter Gebet Verkündigung, daß aus dem Theologen erst unter persönlichem Glauben ein Geistlicher, aus dem Pastor erst aus göttlicher Vollmacht ein Seelsorger wird, das weiß bei uns jeder; und es war und ist uns, was es sein soll: ein mysterion, das nicht auf den Gassen breitgetreten, sondern als unverdiente Gnade in keuscher Zurückgezogenheit erfahren wird. Um so kräftiger aber betonen und betreiben wir das Studium dessen, wie und wo und in welchem Sinne das Wort Fleisch geworden und als solches ein Gut der Kirche ist, das mit fleißiger Erkenntnis erworben werden muß und in wissenschaftlicher Rechtfertigung Besitz werden soll. Und wenn heute die Forschung und die wissenschaftliche Unterweisung unter den Einwirkungen der Zeit mehr als früher auf Kirche und Amt ausgerichtet sind, dann empfinden wir das nicht als Gegensatz zu früherer Arbeitsweise, sondern als ein neues und fruchtbares Geschenk zu den Wegweisungen, welche nach Gottes Willen den früheren Generationen in ihrem Fragen und Suchen nach der Wahrheit und Weisheit der Schrift zuteil wurden.

Wollen wir nun in diesem Sinne unser Dasein nicht als Selbstzweck und nicht als theologische Schule, sondern die theologische Wissenschaft als Voraussetzung und Hilfe in dem kirchlichen Dienst des geistlichen Amtes pflegen und erhalten, ja in Auseinandersetzung mit ihren Vertretern und Ergebnissen sie zum Besitz und Gemeingut der Amtsbrüder machen, so ist mit den bislang gegebenen Ausführungen der geometrische Ort der Wissenschaft und unserer Vereinsarbeit im Raum der Kirche hinreichend bestimmt, um nun noch zum Schluß ein Wort über die inhaltlichen Aufgaben sagen zu können.

Professor Schuster hat in seiner Darstellung bereits Hinweise auf kommende Aufgaben gegeben. Es geht da um die Fragen der religiösen

Vergangenheit unseres Volkes, um Wesen und Inhalt der Offenbarung in der Hl. Schrift, um das unerschöpfliche Werk des Reformators und das deutsche Volkstum in seiner Beziehung zu Evangelium und Kirche.

Dem entspricht auch die Thematik der heutigen Versammlung: die Eckehartfrage, die Christusbotschaft und die Erziehung der deutschen evangelischen Jugend.

Es liegt ein Programm in dieser Jubiläumsfeier, und wir danken denen, die uns den Dienst zu leisten bereit waren und sind. Und wenn wir erkannt haben, daß der Wiss. Predigerverein nicht nur rückschauend sich seiner Arbeit menschlich freuen und Gott dafür danken kann, sondern sich auch berufen fühlt, weiterhin Arbeitsstätte in unserer Landeskirche zu bleiben, die wie viele andere nach dem gottgewollten Gesetz von Saat und Ernte, von edler Frucht und Unkraut ihren Dienst an Kirche und Predigern erfüllt, dann drängt es uns, in dieser Stunde zum Herrn der Kirche aufzuschauen und in klarer Erkenntnis unserer menschlichen Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit um seine Gnade zu bitten und seinen Segen zu erflehen.

Die deutsche Reformation*).

Von Professor D. Dr. Hans Leube in Breslau.

1. Zeiten nationaler Gefährdung zwingen zur Besinnung auf das eigene Volk. Diese völkische Einkehr führt zur Ausscheidung und Abgrenzung von allem Fremden. Um als Volk wieder groß für Gegenwart und Zukunft zu werden, müssen die Kräfte der Volksseele rein und echt wirken. Darin enthüllt sich das Geheimnis, daß sich die Zeiten großen Geschehens in einem Volk stets miteinander verbunden fühlen. Gleiches sucht und findet Gleiches. Für die Geschichtsschreibung, die den Willen zum Dienst an der völkischen Gemeinschaft hat, ergibt sich daraus die Forderung der Auslese des Vergangenen. Aus klar bewußter Haltung heraus, eben als Charakter, in der kaum übersehbaren Fülle der Ereignisse auszuwählen und zu scheiden, dann zu ordnen und

*) Vortrag, auf der Breslauer Universitätsfestwoche 2. 11. 36 gehalten.

zu verbinden, ist die Aufgabe des deutschen Historikers. Man nennt diese geschichtliche Einstellung in unserer Zeit den Willen zum Mythos. Gewiß nicht in dem Sinn, daß hier willkürliche Einstellung die geschichtlichen Tatsachen vergewaltigt, sondern hier tritt „an Stelle des demokratischen Prinzips der Gleichberechtigung aller historischen Faktoren das aristokratische ihrer Auswahl, die nur subjektiv von einem klar bewußten Standpunkt zu vollziehende Scheidung von Wert und Unwert. Dieser Standpunkt ist Stolz auf das Deutschtum und Liebe zu ihm“ [1]).

Nun geschieht völkische Auslese in der Besinnung auf das Artgemäße. Das Fremde, das man als feindlich, bedrohlich, zersetzend empfindet, soll ausgestoßen werden. Wenn jetzt in Deutschland auf breitester Grundlage die religiösen Gegensätze aufgebrochen sind, so sehen die Verfechter des neuen Glaubens in ihrem Angriff auf das Christentum nur einen Teilkampf in dem Ringen der deutschen Seele um Befreiung und Erlösung. Als deutscher Protestant kann man dieses Vorgehen nicht ernst genug nehmen. Es wäre auch eine unentschuldbare Selbsttäuschung, wenn man sich damit zufrieden geben wollte, daß die evangelischen Konfessionen schon allein durch ihre landeskirchliche Form für den völkischen Staat tragbarer sind als die universale römische Kirche. Gewiß kann man die großen geschichtlichen Wirkungen der Reformation für Deutschland verfolgen. Luthers überragende Bedeutung in der Volkwerdung der Deutschen [2]) werden nur wenige Außenseiter bestreiten. Aber mögen auch diese politisch-kulturellen Einflüsse der deutschen Reformation noch so bedeutsam gewesen sein, es handelt sich dabei vornehmlich um unbeabsichtigte Nebenwirkungen, deren Betrachtung von dem eigentlichen Wollen des Reformators nicht ablenken darf. Man hat auch an Luthers Liebe zu seinen Deutschen und zur deutschen Heimat erinnert, an die nationalen Klänge in seinen Schriften und sein völkisches Selbstbewußtsein in der Abgrenzung von den Franzosen und Italienern, den Wenden und Juden [3]). Luther war überzeugt, einen besonderen Auftrag Gottes an sein deutsches Volk zu

1) H. Weigert, Die heutigen Aufgaben d. Kunstwiss., 1935, S. 59 f.

2) Vgl. z. B. Rosenberg, Der Mythus d. 20. Jhdts., ^{6}1933, S. 128 f. oder H. Schaller, Die Reformation, 1934, S. 80 f.

3) H. Preuß, M. Luther, der Deutsche, 1934.

haben. Auf der vollen Höhe nationaler Verantwortung vor Kaiser und Reichsständen am 18. April 1521 in Worms sagt er: „Das sage ich alles nicht deswegen, weil solch hohe Häupter zu belehren nötig wäre, sondern einfach, weil ich mich der Gehorsamspflicht, die ich meinem Deutschland schuldig bin, nicht entziehen darf“ [1]). Die beiden letzten Lutherjubiläumsjahre 1917 und 1933 haben viel Schriften hervorgebracht, die in Luther den nationalen Heros verherrlichen. Man hat auch Luthers Abstammung rassenmäßig bestimmt, was bei den meist nur vorliegenden Cranachbildern nicht leicht und wohl auch nicht restlos befriedigend durchgeführt werden kann. Der wohlgelungene ausdrucksvolle Kupferstich des Mönches Luther vom Jahre 1520 — eine Arbeit von Lucas Cranach dem Älteren — zeigt den nordischen Langschädel. Doch sind daneben andersrassige Merkmale unverkennbar [2]). Deshalb kann es nicht auffallend sein, wenn wiederum andere aus Luthers vielen Selbstbekenntnissen und seinem Verhalten im Geschehen der Zeit die Grundzüge wiedererkannt haben, die zum Wesensausdruck der deutschen Seele gehören. Gerhard Ritter sagt einmal: „Luther erst hat dem metaphysischen Wesen der Deutschen zum Selbstbewußtsein verholfen. Er hat es erst eigentlich ans Licht gebracht. Er ist wir selber: der ewige Deutsche“ [3]). Man könnte an die Gegensätzlichkeit denken, die das deutsche Wesen erfüllt. Man findet bei Luther dieses seltsame Zusammenspiel von Innerlichkeit und Kraft, von innerem Friedensbedürfnis und äußerer Kampfesfreude, von persönlich seelischer Hingabe bis zur Selbstverlorenheit und Freiheitsdrang [4]). Oder man könnte auf die viel besprochene, doch oft verkannte deutsche Innerlichkeit hinweisen, die in Luther Gestalt wurde [5]). Aber ob man an die complexio oppositorum in Luthers Seele oder an die deutsche Innerlichkeit, die das rein auf Erfolg eingestellte Handeln ausschließt, denkt, beides haben Fremde oft nicht verstehen können, so ausschließlich be-

1) Ebd. S. 90.

2) Vgl. Preuß, S. 16 ff.; dazu vor allem K. Bauer, Luthers Aussehen u. Bildnis, 1930; das Bildmaterial in den bekannten Veröffentlichungen von Joh. Ficker.

3) G. Ritter, Luther, Gestalt u. Symbol, 1925, S. 151.

4) H. v. Schubert, Die Geschichte d. deutschen Glaubens, 1925, S. 145.

5) H. Bornkamm, L. u. d. deutsche Geist, 1934.

dingen und erfüllen beide Merkmale das deutsche Wesen. Luther ist nicht bloß im deutschen Raum geboren, sondern durchaus ein Deutscher seiner äußeren Gestalt und seiner Seele nach.

Alle diese Betrachtungen und Untersuchungen sind notwendig. Aber man darf dabei nicht der Gefahr erliegen, Person und Tat, Charakter und Sache voneinander zu trennen. Ein bloß romantisch-antiquarisches Interesse an Luther ist für uns deutsche Protestanten einfach unmöglich. Dies würde bedeuten, vor der entscheidenden Frage auszuweichen: Ist Luther der deutsche Mensch geworden, der er wirklich war, mit der Sache und durch die Sache, die er vertrat? Diese Sache war das Evangelium von Christus. Luther bekennt selbst: „Es ist alles um das Verbum zu tun." (W. A. 25. Bd. S. 222.) Ja, kann man Mensch und Werk in Luther trennen?

2. In den Kern einer Sache führt die Betrachtung ihrer Entstehung ein. Was der Einzelne aus unwiderstehlichem Drange geboren hat und was seiner eigenen Not ein Ende bereitet, das scheint durchaus seinem eigentlichen Wesen zu entsprechen. Und der Sinn einer Sache klärt sich in der Auseinandersetzung. Die von Luther entfachte religiöse Bewegung hat vor den völkischen Grenzen nicht Halt gemacht. Wir verfolgen nicht bloß den an keine äußeren Grenzen gebundenen Kampf zwischen den Vertretern des alten und den Verfechtern des neuen Glaubens, sondern wir sehen auch die verschiedenen Formen des Protestantismus, von denen einige offensichtlich national-völkisch bedingt zu sein scheinen. Die Bereitwilligkeit zur Aufnahme der reformatorischen Botschaft bedeutet keineswegs überall rückhaltlose Anerkennung und völlige Aneignung. So kann die Entstehung der Gedanken Luthers und deren spätere territoriale Gestaltung dem Beobachter vielleicht das Besondere, Arteigene der Reformation Luthers erschließen.

Es ist allgemein bekannt, daß Luther als Doctor biblicus während seiner Wittenberger Vorlesungen über einzelne biblische Bücher zum religiösen Reformator geworden ist. Darüber kann nach seiner eigenen Erinnerung und dem Zeugnis seiner Freunde kein Zweifel aufkommen, daß die Beschäftigung mit den Grundbegriffen paulinischen Glaubenslebens an Hand des Römerbriefes die religiöse Entscheidung vorbereitet hat. Jeder, der die Frühschriften des Erasmus gelesen hat, kennt seine Begeisterung für Paulus. Sie gilt nicht bloß dem homo tum

doctus tum disertus, dem sich der bildungsstolze und wissenshungrige Humanist besonders verbunden fühlt, sondern auch dem Repräsentanten des wahren Christentums. In der Mahnung, mit der Erasmus sein Enchiridion militis christiani abschließt, stehen die bezeichnenden Worte: „Vor allem mache dich mit Paulus vertraut, den sollst du immer im Busen tragen, Tag und Nacht darin lesen, zuletzt ihn auswendig lernen." Dabei steht Erasmus am Ende einer Reihe von Paulusanhängern, unter denen die führenden Humanisten der großen abendländischen Kulturländer zu finden sind. Marsilius Ficinus wollte sein Lebenswerk mit einer Vorlesung über die pauliniſchen Briefe krönen. Schon während der Behandlung des Römerbriefes, womit er einsetzte, ereilte ihn der Tod [1]). John Colet hat bereits als junger Dozent in Oxford über den Römerbrief gelesen [2]). Lefèvre (Faber Stapulensis) wandte sich erst nach langen literarischen Umwegen, die den unbefriedigten und unsicheren Sucher und Kämpfer verraten, diesem Brief des Paulus zu [3]). Wie stehen diese Werke zu Luthers berühmter Römerbriefvorlesung von 1515/16? Dabei geht es nicht um eine etwaige formale Abhängigkeit Luthers oder um gelegentliche Entlehnungen. Als literarisches Werk hat übrigens nur der Kommentar des französischen Humanisten Luther vorgelegen, da Ficinos Vorlesung erst in der Gesamtausgabe seiner Werke Jahrzehnte nach seinem Tode erscheint und Colets Erklärung sogar erst im 19. Jahrh. gedruckt worden ist. Vielmehr handelt es sich einzig und allein um die Frage, ob die humanistischen Exegeten die pauliniſche Botschaft gehört und als an sich selbst gerichtet erkannt haben oder ob sie nur als Gelehrte von der Geschichte oder Sprache her, vielleicht auch als Kirchenreformer, die pauliniſchen Briefe gelesen haben [4]).

1) Opera (Pariser Ausg. 1641), 1. Bd., S. 415 ff. Die Auslegung geht bis 5_{12}. Vgl. W. Dreß, Die Mystik des M. F., 1929, S. 151 ff.

2) Enarratio in epist. S. Pauli ad Rom. 1497, now first published by J. H. Lupton, 1873. Das Werk, das auf keiner öffentlichen deutschen Bibliothek vorhanden ist, wurde von der National Central Library in London mir freundlichst zur Verfügung gestellt.

3) S. Pauli epist. XIV cum commentariis Jac. Fabri Stap., 1512. K. Spieß, Der Gottesbegriff des J. F. St., Marb. Diss. 1930.

4) Die wichtigsten Stellen aus Fab., Fic., Col. gibt auch Denifle, Die abendländ. Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom 1_{17}) u. iustificatio,

Ficinus ließ sich das Thema durch die neuplatonische Philosophie stellen. Denn er fragt: „Wie kommt die Seele zur Vereinigung mit Gott?", oder negativ ausgedrückt: „Wie wird die Macht der Materie gebrochen, um die Seele aus ihrer stofflichen Umgebung zu lösen?" Neuplatonisch ist der Weg: Wir kommen durch Kontemplation zu Gott. Auch die neuplatonische Vorstellung vom stufenweisen Aufstieg ist beibehalten. Denn die göttliche Macht führt über drei Stufen — man muß den Propheten vertrauen, man muß den Aposteln glauben, und zwar ihren Worten und Werken —, durch den zweifachen Glauben — nicht bloßer Glaube genügt, sondern die Liebe darf nicht fehlen — und durch die Gerechtigkeit, in der sich der Übergang vom Irdischmenschlichen zum Göttlichen vollzieht, zum Heil. So steigt, von Stufe zu Stufe sich läuternd, die gottverwandte Seele empor zu Gott. Wo aber die festen paulinischen Begriffe von Glaube und Werk, Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Gnade eine Erklärung aus den neuplatonischen Ideen unmöglich machen, da schreibt Ficino den Römerbriefkommentar des Thomas von Aquino aus, so daß auch von ihm die Unverdienbarkeit der Gnade und der Wert der Vorbereitung auf den Empfang gleichzeitig betont werden (gratia iustificamur — fides praeparat nos ad gratiam) oder infolge der Auffassung des Glaubens als dogmatischen Bekenntnisglaubens seine Ergänzung durch die Liebe gefordert wird (fides caritate formata et operans — credendum verbis, credendum similiter et operibus). So ist der Eindruck zwingend: ein Gelehrter mit einem festgewurzelten geistigen Erbe beschäftigt sich mit dem Römerbrief. Wo aber sein Bildungsgut ihn im Stich läßt, da folgt er sklavisch dem Führer der mittelalterlichen Scholastik.

Äußere Verbindungen zu den Neuplatonikern jener Zeit lassen sich unschwer bei Colet nachweisen. Wenn auch manches aus seinen Lehrjahren unbekannt ist, das steht fest: er hat auf seiner großen Studienreise durch Frankreich und Italien (1493) überall mit Freunden und Schülern Ficinos, vielleicht auch mit diesem selbst, verkehrt. Tatsächlich werden von ihm nicht nur Plato und Plotin, sondern auch die italienischen Neuplatoniker mit Namen angeführt. Neuplatonisch ist sein schroffer Antirationalismus. Es ist schlimmer, Gott zu hassen als ihn nicht zu erkennen, es ist besser, ihn zu lieben als zu erkennen. Liebe leistet mehr, da niemand wahrhaft Gott erkennt. Der Mensch wird besser durch Liebe als durch Forschen, da Erkenntnis zu Überhebung und Hochmut führen kann [1]). Auch die neuplatonische Idee von Abstieg und Aufstieg des Göttlichen fehlt nicht. Der himmlischen Hierarchie entspricht die kirchliche [2]). Aber diesem neuplatonischen Einfluß steht auf der anderen Seite der Wille entgegen, den Römerbrief historisch und philologisch zu erklären. Man glaubt einen modernen Kommentator zu hören, wenn Colet über die geschichtliche Lage bei Abfassung des Briefes,

1905. Doch ist mit der hier gegebenen Auswahl aus Faber nichts gewonnen, bei Colet hätte D. auf einen anderen Text zurückgreifen müssen.

1) Rö.-Komm. S. 155 ff. 2) S. 183 ff., 197 f. u. a.

das Judenedikt des Claudius, die Einordnung des Briefes in das Leben des Paulus, die Spanienreise u. a. spricht. Er schildert die Lage in der römischen Gemeinde, in der drei verschiedene Streitigkeiten herrschen. Judenchristen kämpfen gegen Heidenchristen, die Christen werden vom Staat angegriffen, man ist sich über die Behandlung der Schwachen nicht einig [1]). Colet scheint seine besondere Aufgabe darin zu sehen, den geschichtlichen Tatbestand zu klären. Aber dieser historisch und philologisch interessierte Humanist bleibt nicht der weltabgewandte Wissenschaftler, dem es allein um Erweiterung der geschichtlichen Kenntnisse zu tun ist, sondern der Römerbrief beginnt sich für ihn mit Leben zu füllen. Es vollzieht sich das Wunder: Paulus gibt Antwort auf die Fragen von Colets eigener Zeit [2]). Doch die Not seiner Zeit ist für den Engländer nicht eine religiöse, sondern eine kirchliche. Daher Kirchenreform, nicht Neugründung des Glaubens. Colet sieht im Kampf gegen das Gesetz den Zweck des Briefes. Darin besteht seine Aktualität. Colet kämpft gegen Zeremonien und Riten, gegen Geschäftigkeit, Äußerlichkeit und tote Gesetzlichkeit im religiös-moralischen Leben. Abraham hat geglaubt vor Einsetzung von Riten und vor der Bestimmung von Werken [3]). Damit soll keineswegs ein religiöser Individualismus großgezogen werden. So sagt Colet ausdrücklich: Justus ex fide vivit et vero Dei cultu [4]). Aber die kirchliche Not besteht in der Erstarrung der kirchlichen Formen, die wiederum mit Leben erfüllt werden müssen. Dabei zeigt sich bei Colet der echt englische Sinn für Ordnung und Gemeinschaft. Jeder steht zu dem anderen; alle eint der gleiche Glaube, der gleiche Wille, das gleiche Werk. Christus ist als Gottes Weisheit und Kraft auf Erden gekommen, um die Gläubigen den Weg zur sinnvoll geordneten Gemeinschaft der Weisen und Guten zu führen [5]). So wird nicht die Kirche an sich angegriffen, sondern die Unordnung in der Kirche ist die Ursache für das allgemeine Verderben. Deshalb redet Colet oft mehr von der Gemeinschaft als von dem Einzelnen. Die Not der Zeit ist eben die Not der Gemeinschaft. Aber den schwierigen Fragen paulinischer Theologie weicht er aus, soweit nicht die klare und feste Tradition ihn bindet. Man liest bei ihm Sätze wie: Darüber könne man nichts wissen, ja, darnach dürfen wir gar nicht forschen. Colet kämpft für Kirchenreform, weil er die bestehende Kirche will. Hier hat der christliche Humanismus die Pforte zu seiner eigenen Zeit aufgebrochen. Von Colet gehen die Einwirkungen auf Erasmus aus, der schon vor seinem ersten Englandaufenthalt (1499) mit ihm im brieflichen Verkehr stand. Auf Colets Anregungen hin begann der junge Erasmus sich am kirchlichen Problem zu interessieren [6]). Erasmus dagegen fordert

---

1) Anfang d. Kom.s o. Erklär. des 13. u. 15. Kapitels.

2) Bedeutsam ist es, daß C. mit dem 11. Kap. schließen, d. h. nur den eigentlich religiösen Teil behandeln wollte.

3) S. 140 f. 4) S. 137. 5) S. 175 ff.

6) K. Bauer, J. C. u. Erasm. v. R., Arch. f. Reformationsgesch. 5. Erg.-Bd. 1929, S. 155 ff. legt nur die Briefe zugrunde.

den englischen Freund auf, seine Römerbriefvorlesung zu veröffentlichen, wozu sich dieser freilich nicht entschließen konnte. Von Colet geht die Begeisterung für Paulus auf Erasmus über. Freilich wird dabei eine ganz bestimmte Deutung der paulinischen Botschaft weitergegeben. Erasmus hat sich von diesem Einfluß nie wieder freimachen können.

Hat nun Faber das Vorgehen gegen Mißstände in der Kirche vertieft, indem er die Verkettung von Verderbnis und Dogma erkannte? Manche, vor allem französische Forscher, bejahen dies [1]). Folgerichtig hat man sogar von einem protestantisme fabrisienne gesprochen. Leicht lassen sich in seinem Kommentar zu den paulinischen Briefen Formulierungen nachweisen, die Luthers Auffassung von der iustificatio sola gratia sine operibus dem Wortlaut nach wiedergeben [2]). Dabei ist Faber ebenso wie Calvin Pikarde. Er stammt also aus der Gegend Nordwestfrankreichs, wo die Franken ihr erstes großes Reich auf dem späteren französischen Boden gründeten. Ihre Fürsten regierten damals in Amiens. In der Heimat Fabers ist also der germanische Einschlag sehr stark. Indessen auch Faber Stapulensis wurde Neuplatoniker. Als er 1492 zum ersten Male nach Italien kam, trat er mit den Florentiner Platonikern in Verbindung. Nach seiner Rückkehr begann die Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit. Seine Vorliebe galt in den folgenden Jahren der Mystik, wohin ihn sein Neuplatonismus drängte. Erst 1507 setzte in der Einsamkeit der Benediktinerabtei von St. Germain des Près in der Umgebung von Paris das Bibelstudium ein. Im Psalterium quincuplex, das Luther in seiner Psaltervorlesung benutzt hat, liegt die erste Frucht dieser Arbeit vor. Dann folgt von der Textkritik der Schritt zur Sache. Im Jahre 1512 erschien der Kommentar zu den paulinischen Briefen. Der erste Eindruck beim Leser ist der, daß dieses Werk nicht mit der reinen Freude und Genugtuung des großen Entdeckers geschrieben ist. Der protestantische Leser staunt über den streng katholisch-dogmatischen Standpunkt, nach dem die Werke als notwendige Vorbereitung und Selbstreinigung, wenn auch nicht als bestimmende Ursache für den Empfang der Gnade gelten. Sie dienen ferner zur Erhaltung und Mehrung der Gnade. Der moralisierende Humanist hat sich bereitwillig dem Synergismus der theologischen Tradition verschrieben [3]). Doch daneben bricht der platonische Dualismus hervor. Kreatur und Gott werden in schroffster Gegensätzlichkeit gesehen. Dort steht Gott in seiner Allmacht, Herrlichkeit und Unveränderlichkeit, hier lebt die schwache, hilflose und wandelbare Kreatur, der Mensch. Deshalb kann Faber die Nichtigkeit und Wertlosigkeit menschlicher Werke betonen und überschwänglich Gottes Gnade preisen. Auf Grund dieses dualistischen Schemas kann Faber sogar den ganz häretisch klin-

1) Spieß, S. 15 ff. H. Dörries, Calvin u. Lefèvre, Ztschr. f. Kirchengesch. N. F. 7. Bd., 1925, S. 544 ff. lehnt die Ableitung der calvinischen Sonderart von Lefèvre ab.

2) Spieß, S. 17 Zl. 3 ff.

3) Denifle, S. 291 Zl. 7 f. u. S. 293 Zl. 28 ff.

genden Satz schreiben: „Und du, wenn du die Weisheit des Geistes hast, vertraue weder auf den Glauben noch auf die Werke, sondern auf Gott“ [1]). Wiederum hält ihn sein philosophisches Bildungsgut davon ab, die notwendigen Folgerungen daraus zu ziehen. Denn Sünde ist Fernsein von Gott, sie ist eine Erkrankung und Schwäche, aber Sünde geschieht nicht vor Gott und gegen Gott, sie ist nicht Schuld. Wo der paulinische Text geradezu diese Auffassung erzwingt, umschreibt sie Faber mit eigenen Worten, ohne die Inkonsequenz seines Standpunktes zu merken. Immerhin, das Werk Fabers beweist, daß vom Platonismus her dem katholischen Dogma des ordo salutis ein Gegner erstehen konnte. Die rückhaltlose Durchführung des platonischen Dualismus konnte eines Tages die Verdinglichung des Jenseitigen und die Bindung des Göttlichen an das Irdisch-Menschliche beseitigen. Hier erstand der Kirche ein religiöser Gegner, doch nicht von Paulus, der Bibel her, sondern von der Philosophie. Freilich bei Faber selbst hat der platonische Dualismus die katholische Tradition noch nicht brechen können. Aber man versteht, daß sein Kommentar später protestantisch gedeutet werden konnte.

Schon 1708 hat der bekannte französische Oratorianer Richard Simon, dessen alttestamentliche Forschungen bahnbrechend für die Einleitungswissenschaft des Alten Testamentes geworden sind, die Auffassung zurückgewiesen, daß Faber „Lutheranisait“. Vielmehr: Il eut plus à propos de dire que Luther Fabrisait“ [2]). Der Kommentar Fabers mit mehreren anderen seiner Werke sind auf den tridentinischen Index gekommen; aber in voller Erkenntnis der Zwiespältigkeit ihres Inhaltes mit dem Vermerk: Donec corrigantur.

Erasmus war im Enchiridion praktisch bereits viel weiter gegangen als Faber. Er kündigte die Veröffentlichung dieses Werkes seinem Freund Colet mit Worten an, welche offen der in der Kirche herrschenden Veräußerlichung der Religion und der Verdinglichung des Göttlichen den Kampf ansagen [3]). Dadurch, daß Erasmus dem Einfluß der stoischen Popularphilosophie erlegen ist, die ihn zur Ethisierung der Religion abdrängte, sind seine Angriffe liebloser und seine Anklagen leidenschaftlicher geworden. Doch gerade das Enchiridion zeigt, welche Gefahren dem Glauben von diesen christlichen Humanisten drohten. Erasmus verkürzt und mindert die überlieferten kirchlichen Bräuche und Einrichtungen, er streicht weg und beseitigt, was nach seiner Meinung im Urchristentum noch nicht vorhanden war. Dadurch ergibt sich eine ungeheure Vereinfachung der Religion. Was vor dem historisch-kritischen Blick des rationalisierenden und moralisierenden Humanisten nicht bestehen kann, das verfällt der Ablehnung. Aber Erasmus erkennt nicht, daß alle diese religiösen Formen, die

---

1) Spieß, S. 115. 2) Spieß, S. 18.

3) Epist. ed. P. S. Allen 1. Bd., 1906, S. 405; vgl. A. Renaudet, Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517), 1916. — O. Kluge, Erasmus' Beziehungen zu Frankr. u. Engl., Neuphilol. Monatsschr. 7. Jg., 1936, S. 354 ff. (krit. Bericht über d. neuere Lit.).

im Verlauf der Jahrhunderte eingebrochen waren, nicht durch willkürliche Verordnungen geschaffen, sondern aus der seelischen Not, die in ganz bestimmten religiösen Vorstellungen wurzelte, geboren sind. Er war von dem Erfolg einer äußeren Reform überzeugt, wo nur aus dem Glauben Rettung möglich war.

Damit ist der Übergang zu Luthers Römerbriefvorlesung gegeben. Auch Luther kennt selbstverständlich die theologische Tradition und setzt sich mit ihr auseinander. Das Amt, das ihm an der Wittenberger Universität übertragen war, verpflichtete ihn zu wissenschaftlicher Arbeit [1]). Aber er betrachtet seine Aufgabe nicht als rein theologisch. Er will nicht historisch interessieren. Er sucht nicht nach einem Ausgleich zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Bildung und Glaube, sondern ihm geht es allein um den Kern der paulinischen Botschaft. Menschen zu helfen, nicht sie anzuregen oder klüger zu machen — das ist das Ziel seiner Erklärung. Was Paulus schreibt, ist der Kampf auf Leben und Tod, den Luther selbst durchkämpft und den alle bestehen müssen. Das bedeutet die absolute Gegenwärtigkeit der paulinischen Botschaft. Diese empfing Luther als Erlösung aus größter seelischer Not, die nicht in krankhafter Überempfindlichkeit und Reizbarkeit, sondern im überlieferten Dogma begründet lag. Im Streben nach eigener Heiligkeit und Größe war Luther zerbrochen. Weder die Einrichtungen noch die Gebote der Kirche hatten ihm helfen können. Während Luther die paulinische Botschaft aufnahm und weitergab, brach die mittelalterliche Kirche für viele von innen heraus zusammen. Nun war die Zeit für Reformen vorüber; allein eine Neugründung aus dem Glauben heraus konnte helfen.

Am Eingang der Auslegung spricht Luther über den Zweck des Römerbriefes [2]): „Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches ... dafür aber einzupflanzen, einzusetzen und großzumachen die Sünde ... und so zeigen, daß zu ihrer wahren Zerstörung erst Christus und seine Gerechtigkeit uns nötig seien." Was bedeutet diese Erkenntnis für den gläubigen Christen? Das ganze Leben ist nicht aus sich selbst, sondern von Gott her zu führen, das heißt: den Anspruch Gottes, des Schöpfers,

1) K. Bauer, Die Wittenb. Universitätstheologie u. d. Anfänge d. deutschen Reform., 1928, S. 145.

2) Übers. von E. Ellwein, Münch. Lutherausg., Erg.-Reihe 2. Bd., ^{3}1935.

auf sein Geschöpf anzuerkennen. Alle unsere Handlungen sind Entscheidungen für oder gegen Gott. Auch das Kleinste und Unscheinbarste im menschlichen Tun gewinnt damit stärkste Bedeutung. Wer das Leben ernst nimmt, d. h. vor Gott stellt, dem wird es schwer und zugleich wertvoll. Damit ist die Zerreißung der Welt in das Diesseits und Jenseits ausgeschlossen. Denn jede asketische Geringschätzung von Amt und Beruf wird unmöglich. Luther sagt: „Dann soll auch keiner, was seine eigene Person betrifft, groß von sich halten, so soll doch ein jeglicher andererseits sein Amt nach Kräften preisen, Gott zur Ehre." Die Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit bedeutet nicht einen Freibrief für sittliche Schlappheit, sondern Bekämpfung der Sicherheit der Satten und Hochmütigen. Dies schließt ein Rechten mit Gott um das Heil aus. Der ethische Eudämonismus hat hier keinen Platz mehr. Luther sagt: „Denn vor Gott verhält es sich nicht so, daß einer dadurch gerecht wird, daß er recht handelt — darauf bauen ja in ihrem Hochmut alle törichten Juden, Heiden und alle Werkheiligen —, sondern erst muß einer gerecht sein, dann handelt er auch gerecht." Von Gott kam das erste Leben, und aus seiner Gnade, seiner rettenden Liebe, kommt das neue Leben, und nur dieses allein ist wirkliches Leben. Denn Gott hat durch Christus den alten Lebenszusammenhang zwischen Geschöpf und Schöpfer wiederhergestellt. Aus diesen Vorstellungen ergeben sich zwei Folgerungen: Religion hat mit Philosophie nichts zu schaffen. Nicht, was Gott an sich und für sich ist, kümmert den Christen, sondern allein, was er für ihn selbst ist. Luther kennt nur einen Beweis für die Existenz Gottes: „Es muß etwas da sein, das erhabener ist als alles andere in der Welt, das allen hilft und beisteht." Und ferner: In diesem rein persönlichen Ich-Du-Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, steht jeder für sich ein. Da kann niemand die Verantwortung abnehmen. Deshalb: „Das wahrhafte Opfer, das Gott gehört, ist nicht außer uns oder außerhalb dessen, was uns gehört, ist auch nicht zeitlich oder auf die Stunde beschränkt, sondern wir selbst sind es."

Luther weiß sich mit dieser Auslegung des Römerbriefes himmelweit getrennt von den anderen Theologen. Die Empörung packt ihn über diese Toren und Sautheologen, die die paulinische Botschaft verkannt haben. Luther hat auch bald den Grenzstrich zwischen sich und der humanistischen Exegese gezogen, aber die Ablehnung fällt hier milder und

gedämpfter aus. Er lehnt sie ab, ohne hart gegen die Humanisten zu werden. Kurz nach Abschluß seiner Vorlesung geht er in einem Brief an Spalatin auf seinen Gegensatz zu Erasmus ein [1]). Viele Jahre später, als er sein Werk überschaut, hat Luther jede Beeinflussung durch Erasmus in Abrede gestellt: Ex Erasmo nihil habeo [2]). Dann hat Luther auch sehr fein auf den wahren Unterschied aufmerksam gemacht: „Die Erasmianer messen Gottes Majestät mit dem Maßstab ihrer Vernunft. — Der Glaube aber gibt Gott die Ehre und glaubt, daß wahr, lebendig und selig sei, was Gott redet [3]). Auch Faber, den Luther dem Erasmus nähert, wird abgelehnt. Luther schätzt diesen trefflichen Charakter hoch; aber seine Erklärung der Bibel bleibt mangelhaft [4]).

3. Der Eindruck, den Luthers Auftreten im Ausland, auch in Frankreich und England, hervorrief, war gewaltig. Man fühlte das Neue, das Besondere und das Eigene an seiner Tat. Man ließ sich überzeugen, daß die Opposition gegen das überlieferte Kirchentum von den Außenwerken in das Innerste vorgestoßen war. Nun ziehen in großer Zahl aus Frankreich und England Männer nach Deutschland. Es sind manche Flüchtlinge darunter. Aber andere kommen aus eigenem Antriebe, hier zu lernen, um es dann im eigenen Lande weiterzugeben. Bald nennt man in Frankreich die Reformfreunde Luthériens und Luthéristes. Auch in England kommt ein bezeichnender Name auf. Als sich 1520 an der Universität Cambridge ein Kreis von Reformfreunden zusammentut, um Luthers Schriften gemeinsam zu lesen, da erhält die Versammlungsstätte den Namen „Germany". Die Schriften Luthers dringen in beide Länder ein. Zunächst sind es freilich nur die lateinischen. So werden sie nur in der Bildungsschicht bekannt, weniger im Volke selbst. Daher weisen die ersten Zeugnisse für Luthers Schriften in England vor allem auf Oxford und Cambridge [5]). Bereits im März

---

1) 19. 10. 1516, W. A. Briefe 1. Bd. S. 69 ff.

2) Jan. 1532, Bauer, S. 20.

3) W. A. 40. Bd. 1. T. S. 361 ff., 368. 4) S. o. S. 11 Anm. 1.

5) Fred. J. Smithen, Continental Protestantism and the English Reformation, 1927; H. Eyster Jacobs, The Lutheran Movement in England during the reigns of Henry VIII and Edward VI and its Literary Monuments, ²1892. Dazu W. Vollrath, Theologie d. Gegenw. i. Großbrit., 1928, S. 153 ff.

1521 beklagt sich der Erzbischof Warham bei Kardinal Wolsey über ihre starke Verbreitung in Oxford [1]). Im Jahre 1523 bitten die Bischöfe um einen Prüfungsausschuß für Cambridge, da das Luthertum so stark an dieser Universität geworden sei. 1529 kommt der Index of prohibited books, selbstverständlich unter dem Titel: Libri sectae et factionis Lutherianae ad civitatem London heraus. Nicht minder stark war der Eindruck in Frankreich. In der Zeit um 1520 berichtet ein Zeuge, daß man in Paris dringend nach Luthers Büchern verlange. In Frankreich beginnt Louis de Berquin schon frühzeitig, diese Schriften in das Französische zu übertragen. Bei den ersten Übersetzungen ist die Feststellung sehr bedeutsam, daß sie im pikardischen Dialekt geschrieben sind [2]). Gewiß darf man nicht an eine lange Lebensdauer dieser Drucke denken. Sie erscheinen, werden gelesen, beschlagnahmt und verbrannt. Nur als ganz persönliches Besitzstück wird hier und da einmal ein solcher Druck für die Nachwelt gerettet. So erklärt es sich, daß auf den verschiedenen französischen Indices der verbotenen Bücher die Zahl der Lutherschriften ganz wesentlich voneinander abweicht.

Die Übersetzungen brechen keineswegs mit Luthers Tod ab. In England setzt aus politischen Gründen erst nach dem Regierungsantritt Eduards VI. (1547) eine wahre Hochflut in dieser Literatur ein. Dabei handelt es sich keineswegs bloß um allgemein kirchenreformatorische Schriften, sondern vor allem auch solche, die das Eigentümliche und Besondere von Luthers Glauben in voller Reinheit zum Ausdruck bringen, werden übersetzt. So wird in beiden Ländern Luthers berühmte Vorlesung über den Galaterbrief von 1531, die in Deutschland Rörer 1535 herausgebracht hat, übersetzt. Nicht ein, zwei Ausgaben lassen sich nachweisen, sondern vor allem in England ist dieses Werk wiederholt gedruckt worden [3]). Nun hat Luther den Galaterbrief besonders geschätzt, und gerade diese Auslegung soll nach seinem eigenen Bekenntnis rückhaltlos die paulinische Botschaft wiedergeben. Es geht aus dem Titel der lateinischen Übersetzung: Declaration entière des

— Für Frankreich: W. G. Moore, La Réforme allem. et la litt. franç., recherches sur la notoriété de Luther en France, 1930.

1) Smithen, S. 44 ff.

2) Moore, S. 151.

3) H. Leube, Reformation u. Humanismus i. Engl., 1930.

Fondemens de la Doctrine Chrestienne hervor, daß sich der Übersetzer über die Bedeutung des Werkes völlig im klaren war [1]).

Doch in beiden Ländern setzt schon ab Mitte des 16. Jahrh. die Verbreitung bzw. Übersetzung auch anderer reformatorischer Schriften ein. Unter Eduard VI. werden neben Luthers Schriften auch solche Zwinglis, Calvins, Melanchthons, Bullingers u. a. nach England eingeführt [2]). Für Frankreich zeigt sich der wachsende Einfluß der anderen Reformatoren in den verschiedenen französischen Ausgaben der Luthervita Melanchthons [3]).

4. Das sind vielsagende Anzeichen für den Verlauf der französischen und englischen Reformation. Beide haben die innere Verbindung mit Luther mehr oder weniger verloren. Aber die Gründe dafür sind in diesen Ländern keineswegs die gleichen. Die Hugenotten fühlen sich bald als Kalvinisten, wenn sich auch eine lutherische Minderheit im französischen Protestantismus immer gehalten hat. Damit ordnen sie sich der einen der beiden großen protestantischen Konfessionen ein. Infolgedessen sehen sie den Unterschied zwischen sich und den Lutheranern auf Grund der alten konfessionellen Kampfmethode. Einzelne Lehren rechtfertigen darnach die Trennung. Die Aufklärung, die die Grenzen zwischen den einzelnen Konfessionen verwischt, war ebensowenig geeignet, die konfessionelle Auseinandersetzung fruchtbar zu gestalten. Doch wird während der französischen Revolutionszeit auf französischer Seite der anerkennenswerte Versuch gemacht, die deutsche Reformation zu würdigen. Das Institut national de France erließ 1802 das Preisausschreiben: Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différens États de l'Europe et sur le progrès des lumières [4]). Gewiß, das Thema ist echt aufklärerisch, da es nur von Politik und Kultur, aber nicht von Religion spricht. Die preisgekrönte Arbeit von Charles Villers, dem Freunde der Madame de Staël,

1) Genf 1552; andere Ausgaben von 1560 u. 84 (Moore, S. 454).

2) Smithen, S. 47. 3) Moore, S. 381.

4) Charles Villers, Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther, neue Ausgabe Paris 1820; deutsch: Versuch über d. Geist u. d. Einfluß d. Reformation L.s, übers. v. K. Fr. Cramer, 1805; vgl. C. A. Bernoulli, La Réforme de Luther et les problèmes de la culture présente, Rev. de Métaphys. et de Morale 25. Jg., 1918, S. 563 ff. Auf diese Preisfrage machte mich mein Bresl. Kollege Fr. Neubert aufmerksam.

den übrigens auch Goethe als Mittler zwischen deutscher und französischer Kultur geschätzt hat, bleibt in diesen Grenzen. Denn er zeigt die Bedeutung der Reformation für Liberalität und Humanität und würdigt ihre politischen Folgen in der Zertrümmerung der Kaiseridee und in der Herstellung des europäischen Gleichgewichtes. Aber der eigentlichen religiösen Frage weicht Villers, der katholischer Kleriker war, aus. Das muß man besonders deshalb bedauern, weil er die völkischen Sonderformen des Christentums trotz der Grundgleichheit in den hauptsächlichsten Dogmen anerkennt. Ja, in der Gegenüberstellung des Italieners und des Sachsen will Villers aus dem sächsischen Volkscharakter die deutsche Reformation ableiten[1]).

Erst die Wiederaufnahme einer im Zeitalter des Konfessionalismus heiß umstrittenen Frage nach der Priorität unter den einzelnen Reformatoren führt zur Besinnung auf die Eigenart der französischen Reformation. Die alten konfessionellen Polemiker haben einst darum gekämpft, ob Zwingli oder Luther zuerst den offenen Kampf gegen Rom begonnen hat. Dabei dachten die Reformierten an das Wirken Zwinglis in Glarus, wo er bereits 1514 kirchliche Mißbräuche angriff. Nun taucht in der bekannten Reformationsgeschichte von Merle d'Aubigné die Behauptung auf, daß für Frankreich die neue Zeit mit Fabers Wendung zum Bibelstudium beginnt[2]). Sein Kommentar zu den paulinischen Briefen zeige bereits die reformatorische Lehre. Darnach bedurfte es eigentlich keiner anderen Männer mehr, um die Kirchenreform in Gang zu bringen. Auch ohne Luther und Calvin hätte es eine Reformation in Frankreich gegeben. Es ist natürlich, daß in dieser These ge-

1) Bei den Italienern war das Christentum mehr Gottesdienst, bei den Sachsen mehr Religion. Villers fährt fort: Männer voll Ernst, und im allgemeinen von reinen Sitten, übten natürlicherweise ein gereinigteres und geistigeres Christentum aus. Sie ertrugen stets mit einer geheimen Ungeduld das Joch, welches der römische Hof auf ihnen schwer lasten ließ, um es bei der ersten Gelegenheit wieder abzuschütteln; indem sie aber diese schmarotzerische Rinde abstreiften, welche sich an das Evangelium angesetzt hatte, blieb ihnen das Evangelium usf. So werden von Villers Verbindungen zwischen dem sächsischen Volkscharakter und der deutschen Reformation gesehen. Doch der Franzose zieht nicht die konfessionelle Aufspaltung der Reformation in seinen Betrachtungskreis hinein. (Deutsche Ausgabe, S. 80 ff.).

2) Spieß, S. 17 ff.

wisse nationale Belange gewahrt werden sollen. Die französische Reformation ist nicht mehr die Tochter, sondern die Schwester, in gewisser Hinsicht sogar die Vorläuferin der deutschen — eine solche Auffassung kommt dem Nationalismus sehr entgegen. Erst 1928 wurde diese Anschauung auf dem 6. Internat. Historikerkongreß zu Oslo vorgetragen [1]). Dabei war dieses Geschichtsbild von Anfang an von der Besinnung auf den französischen Volkscharakter getragen. Die französische Reformation kann nicht das Gleiche wie die deutsche darstellen. Deutsche religiöse Ideen hätten auf die Dauer die französische Seele nicht fesseln können. So kann man bei dem französischen Calvinisten Douen lesen: „L'esprit français avec sa clarté et son intuition primesantière qui va droit au but" habe nicht auf halbem Wege wie Luther stehenbleiben können [2]). Der französische Geist drängte folgerichtig zur Reformation des Glaubens und des Lebens der Kirche und des Staates. Auf diese Weise ergibt sich für die Reformierte Kirche Frankreichs die Ahnenreihe: Faber, Farel, Calvin. Es ist ein Aufsteigen von ersten kleinsten Anfängen zur Vollendung, aber dieser Aufstieg war für die französische Seele notwendig vorgezeichnet. Auch E. Doumergues großes Calvinwerk lebt in diesem Gegensatz zwischen deutscher und französischer Seele [3]). Für Doumergue ist Calvin Franzose: Il a tiré de sa parfaite conformité avec l'esprit français sa théologie rationelle et psychologique. Luther dagegen bleibt dem Franzosen Doumergue völlig fremd. Diese mystische Natur in ihrer Unberechenbarkeit und Unausgeglichenheit, mit ihren Kämpfen und Anfechtungen, dieser Mann voll Leidenschaft — un vrai volcan — ist für ihn unfaßbar und unheimlich. Hier fehlen Abrundung und Ausgleich, hier vollendet sich der Gegensatz zum calvinisch-französischen Wesen [3]).

Man muß diese Abneigung gegen Luther noch in das volle Licht des öffentlichen Frankreichs der Gegenwart rücken. Die antiromantische Bewegung erfüllt das geistige Leben unseres Nachbarlandes [4]). Sie

1) J. Pannier, Les origines franç. du protestantisme franç., Bulletin de la Soc. de l'hist. du Prot. franç. 77. Bd., 1928, S. 209 ff.

2) O. Douen, La Réforme franç. est-elle la fille de la Réforme allem., ebd. 41. Bd., 1892, S. 57 ff. u. S. 122 ff.

3) A. Grobmann, Das Naturrecht bei Luther u. Calvin, eine polit. Unters., Hamb. Diss. 1935, S. 83 ff.

4) H. Friedrich, Das antiromantische Denken im modernen Frankr., 1935.

ruft den Geist der Form, der Ordnung und der Zahl, den Geist des Klassizismus und des Latinismus, als den französischen Geist gegen die Romantik auf, in der deutsches Wesen sich widerspiegelt. Diese Kampfansage gilt jeder Form des Subjektivismus, mag dieser seine Kraft aus der Vernunft oder aus dem Gefühl ziehen. Es ist einfach in der religiösen Entwicklung Frankreichs begründet, daß in diesem antiromantischen Denken der Weg zur katholischen Kirche, diesem Musterbeispiel von Ordnung und Überlegtheit, leicht gefunden wird. Der französische Nationalismus, den manche Atheisten bekennen, entscheidet sich wenigstens für den soziologischen Katholizismus. Nur in diesem Sinne sind Barrès' Worte zu verstehen: Je suis athée, mais je suis catholique.

Daraus ergeben sich zwei Gleichungen: Romantisme c'est le protestantisme — protestantisme c'est l'Allemagne. Man kann in einem Buch des französischen Schriftstellers Ferdinand Bac (1930) diese Thesen begründet nachlesen. Schon der Titel: L'Anti-Latin — l'Allemagne de la Réforme (1517—1546) läßt aufhorchen. Luther ist danach die Fleischwerdung des antilateinischen Geistes und damit der vollendete Ausdruck des deutschen Wesens [1]). Denn er ist der Mann voll Überschwang und Unruhe, der keine Formen und Bindungen kennt, er handelt unüberlegt und ist unberechenbar. Die Franzosen verstehen nicht, was die deutsche Sprache mit den Ausdrücken: „Innerlichkeit", „Gemüt" wiedergibt. Luthers Kampf gegen das katholische Dogma wird in klassischer Formulierung beurteilt: Luther hat le savant jardin géométrique de la foi vernichtet [2]).

Unter diesen Voraussetzungen muß ein Vergleich zwischen Erasmus und Luther besonders eindrucksvoll werden [3]). Man würdigt das Vorgehen des Humanisten als oeuvre de mesure, de raison, d'équilibre [4]).

Neben dieser abschließenden Darstellung behalten die Arbeiten von Fr. Neubert infolge der von ihm angewandten psycholog. Methode ihre Bedeutung: D. französ. Kreuzzug gegen d. Romantik i. 20. Jhdt., Die Neueren Sprachen, 1934, S. 435 ff. u. D. Kampf um d. Rom. i. Frankr., Dtsche Vierteljahrsschr. f. Literaturw. u. Geistesgesch. 13. Jg., 1935, S. 583 ff.

1) S. 10: M. Luther est le père d'Allemagne moderne. Il est aussi la plus grande personification de l'esprit antilatin. L'un est la conséquence de l'autre. 2) S. 180. 3) S. 228 ff.

4) Imbart de la Tour, Érasme, l'Évangélisme Catholique, Revue des Deux Mondes 83. Jg., 1913, S. 364 ff.

Oder man sagt im Hinblick auf Erasmus: l'art est d'être mesuré, de garder ses rancunes, de calculer ses effets. L'art est de se défendre avec de l'ironie, de ne se compromettre point . . .[1]).

Es ist die letzte Auswirkung dieser Gedanken, wenn im französischen Neuthomismus der Kampf gegen Luther nationale Prägung annimmt. Neben Stefan Gilson, dessen Werke durch Übersetzungen in Deutschland weit verbreitet sind, gilt Jacques Maritain unbestritten als neuthomistischer Führer. In seinem Buche Trois réformateurs (Luther, Descartes, Rousseau, 1925) spricht er vom Immanenzmythus bei Luther[2]). Er sieht in dieser vermeintlichen Erlebnisreligion das Revolutionäre, das alle Ordnungen der Geschichte und des Denkens auflöst. Der Protestantismus ist ein Sonderfall der modernen Entartung des Denkens zur subjektivistischen Autonomie. Dagegen verkörpert Frankreichs Wesen den katholischen Geist. Von Frankreich kann deshalb die Rettung Europas, d. h. die Vernichtung des modernen Denkens, ausgehen.

So wird im französischen Nationalismus und Katholizismus der Kampf gegen Luther ein Kreuzzug gegen den deutschen Geist überhaupt. Das Luthertum ist darnach die Personifikation des Germanischen, während der Franzose den Latinismus darstellt. Michelet, dem niemand eine Verehrung Luthers abstreiten wird, hat schon vor Jahrzehnten gesagt: L'hérésie est un choix, une spécialité. Spécialité d'opinion, spécialité de pays. Wicleff, Jean Huss, étaient d'ardents patriotes; le saxon Luther fut l'Arminius de la moderne Allemagne[3]). Hippolyte Taine bekennt — 1862 — von sich: Ma forme d'esprit est française et latine[4]). Man sieht, diese Vorstellungen sind alt. Aber in der patriotischen Argumentation der französischen Nationalisten und Katholiken gewinnen sie für uns als deutsche und protestantische Christen besondere Bedeutung. Gewiß ist ein Unterschied unverkennbar. Die französischen Reformierten wollen sich von Luther abgrenzen, Katholiken und Nationalisten bekämpfen ihn. Dagegen machen die französischen Lutheraner dieses ganze Vorgehen nicht mit. Die Fragen: Kirche und Nation, Glaube und Volkscharakter, finden bei ihnen nicht die einseitigen Lösungen wie in den beiden anderen Lagern.

1) Bac, S. 228 ff. 2) Friedrich, S. 177 ff.
3) J. Michelet, Mémoires de Luther, Oeuvres complètes 30. Bd., 1912, S. 6.
4) Neubert, Der Kampf (s. o.), S. 602.

Viel klarer scheinen die Verhältnisse in der Anglikanischen Kirche zu sein. Man höre das Urteil zweier unverdächtiger Zeugen, deren wissenschaftlicher Ruf weit über England hinausgreift. James Gairdner meint: „Men may secede from the Church of England as they please, but it remains a national trust, reflecting, as it must always do, the religious feeling of the nation“[1]). A. F. Pollard gibt dieser Auffassung im 2. Band der großen Cambridge Modern History eine weitausholende geschichtliche Begründung, wodurch der national-völkische Charakter der Englischen Staatskirche noch stärker betont wird. Seine Sätze stellen die Einzigartigkeit der englischen Reformation so kühn heraus, daß sie direkt zum Widerspruch reizen. Daher hören auch die Versuche nicht auf, die englische Reformation mit dem verborgenen Treiben versprengter Lollarden in Verbindung zu bringen. Aber mit der Betrachtung der neueren Literatur über die englische Reformation kommt man nicht weiter. Je nach der kirchlichen Einstellung des Historikers wird der katholische oder der protestantische Charakter dieser Kirche betont, oder sie wird überhaupt als besonderer Typus innerhalb der christlichen Konfessionskirchen hingestellt. Was soll der Laie mit den Aufsätzen machen, die Edward Clarke unter dem Titel The National Church veröffentlicht hat, wenn er als Untertitel die verschiedenen Merkmale dieser Nationalkirche angegeben findet: catholic, apostolic, reformed, protestant[2]). Unter diesen Voraussetzungen kann man die

1) J. Gairdner, The English Church in the 16th c. (Henry VIII to Mary), 1912, S. 396.

2) Speeches, articles, and letters, 1916. Daß es schwer ist, die englische Reform. frei von persönlichem Vorurteil darzustellen, zeigt sogar die nichtenglische Literatur. In den letzten Jahren sind zwei größere Darstellungen in französischer Sprache erschienen. Die eine, die in die Sammlung Les Oeuvres Représentatives aufgenommen wurde, ist von einem Vorwort des bekannten Lord Halifax begleitet. Unter denen, die in der Widmung genannt sind, finden sich Ollard, der große Historiker der Oxfordbewegung, und die Governors of Pusey House d'Oxford. Damit sind Geist und Inhalt festgelegt. Man braucht sich über das Ergebnis nicht zu wundern: La Réforme anglicane retenant les vieilles formes du catholicisme et le langage des Pères, mais s'appropriant les bons résultats de la Renaissance (H.-A. Moreton, La Réforme Anglicane, 1930). Das andere Werk (G. Constant, La Réforme en Angleterre 1. Bd. (1509—47), 1930, kath. Verf.) endet mit dem Hinweis auf die berühmten Mechelner Unionsberatungen zwischen dem Kardinal Mercier und dem anglokatholi-

gegenwärtige Literatur nicht entscheiden lassen, worauf Art und Wesen der Anglikanischen Kirche hinzielen. Sie war niemals Programm, das in letzten Überzeugungen aufs festeste wurzelte, sondern steht da als Ergebnis der von Heinrich VIII. und seinen Nachfolgern getroffenen kirchenpolitischen Maßnahmen. Sie ist geschaffen worden, aber sie ist nicht geworden.

Über dieses Kirchenwesen können nur diejenigen zutreffend Auskunft erteilen, die nach seiner Gestaltung und Vollendung sich selbst und dem englischen Volk Rechenschaft gegeben haben, was für ein Bau errichtet worden ist. So rücken die ersten großen Theologen der englischen Staatskirche in den Vordergrund: Matthew Parker, John Jewel und Richard Hooker. Von Parker, dem Erzbischof von Canterbury, stammt die Losung: restoration not innovation. Jewel, der Bischof von Salisbury, war der erste große Apologet dieser Kirche. Richard Hooker hat in seinen acht Büchern Of the Laws of Ecclesiastical Polity das grundlegende Werk für den Anglikanismus geschrieben, an das sich jeder halten muß, der den ursprünglichen Charakter der Kirche von England kennenlernen will [1]).

Hooker selbst scheint es vergessen zu haben, daß seine Kirche im Zeitalter der Reformation entstanden ist. Kein Wort der Dankbarkeit oder Verpflichtung gegen Luther oder einen anderen Reformator! Die höhnische Frage der katholischen Gegner: „Wo war eure Kirche vor Luthers Auftreten?" beweist ihre Böswilligkeit und Hinterhältigkeit. Denn die englische Kirche ist eben die christliche Kirche, die es immer gegeben hat, auch wenn sich Mißbräuche einmal breitmachten [2]). Das ist der Mythos, der diese Kirche trägt: In the Church we were and we ware so still. Jewel sagt sogar von der englischen Kirche: Se nihil prorsus

---

schen Flügel der Staatskirche. Um ihrer Rückkehr in die Röm. Kirche zu dienen, wird die engl. Staatskirche, die unter Heinr. VIII. geschaffen wurde, als schismatisch, aber orthodox bezeichnet. Deshalb finden hier Männer der Mittelpartei: Gardiner, Bonnet, Tunstall u. a. stärkste Beachtung. — Unter den deutschen Forschern hält sich der Kölner Anglist Herbert Schöffler, Die engl. Reformation (Shakesp. Jb. 64. Bd., 1931, S. 7 ff.), von allen Vorurteilen frei, betont aber nur den eigenartigen Verlauf der engl. Reformation.

1) Zum Folgenden Leube s. o. S. 21 Anm. 3.

2) Gr. Perry, Hist. of the reformation in England, neue Ausg. 1925, S. 202 ff.: Viele engl. Theologen fordern den Rückgang über Luther hinaus.

immutasse. Er hält die Einführung von Neuerungen in kirchlichen Dingen für das schwerste Vergehen gegen Gott. Somit besitzt das englische Volk die Kirche — das ist grundlegend. Doch darin zeigt sich sofort der weitherzige Humanismus, von dem sich Hooker führen läßt. Keine verkrampfte Überspitzung dieses oder jenes Prinzipes engt diese Kirche ein und schließt sie ab. Vielmehr, biblische Offenbarung, Vernunft und Brauch stehen fast als ebenbürtige Größen nebeneinander. Nicht als Gegner, die sich vernichten wollen, begegnen sie sich, sondern sie klingen in einer großen Ordnung zusammen, in die alle Glieder — jedes an seiner Stelle — eingreifen. Diese Ordnung überzeugt durch sich selbst. So wird diese Kirche zur Gemeinschaft. Hiermit ist der zweite Grundzug der Kirche von England gegeben: die Uniformität. Die Ordnung tritt nach außen hin in Erscheinung. In dieser Kirche gibt es einen bestimmten Kultus und Ritus, sie hat ihre Organisation und übt ihre Caritas. Wie packend preist dieser humanistische Denker den Segen des Rechtes und des Gesetzes. Die Vernunft, die Gesetz und Recht schafft, ist das Ordnungsprinzip der Welt. Sie ist die Gabe Gottes an die Menschen. Die Ordnung der Kirche von England gründet sich auf Gesetze, die die Nation erlassen hat. Aber durch die Nation spricht die Vernunft. Das alles klingt rational. Doch gab für diese Einstellung weniger der klügelnde Verstand den Ausschlag als vielmehr das Ergriffensein von Formen, Ordnung und Frieden. Ordnung ist Schönheit. Ordnung auf dieser Welt ist das getreue Abbild der Natur. Mensch und Natur werden unter den Bildern vom Mikro- und Makrokosmos geschaut. Nur als Ordnung ist die Kirche Gemeinschaft.

Doch schließlich die Frage nach dem Dogma der Kirche von England. Man erkennt sofort die Wandlung, die sich hier vollzogen hat. Der Kampf um die reine Lehre erfüllte das Reformationszeitalter. So bekämpften sich Katholiken und Protestanten, Lutheraner und Calvinisten. Für Hooker hat eigentlich das Dogma nur insofern Interesse, als es den Kultus trägt. Daher rückt die Menschwerdung des Sohnes Gottes in den Mittelpunkt. Aber die Antwort auf die Frage Cur Deus homo kann nicht die abendländische sein, die Anselm einst gegeben hat. Hookers Begeisterung für die Kultuskirche zwingt ihn, auf die altgriechische Theologie, auf Athanasius, zurückzugreifen. Warum wurde Gott in Christus Mensch? Damit wir an seinem Wesen und Leben Anteil

nehmen. Die Kultuskirche hat das Sakrament der Eucharistie, in der der gegenwärtige Christus sein Leben dem Gläubigen gibt. Sie vermittelt dem Gläubigen the participation of Christ. Damit ist der Kampf um das Abendmahl im Protestantismus bagatellisiert. Nicht um die theoretische Lehrformulierung geht es, sondern um das Leben des Gläubigen, das von Christus her bestimmt wird.

Natürlich verraten Hooker, Jewel und andere Theologen der Kirche von England in mancher Hinsicht die Einwirkungen vom Festland. Auch das offizielle Bekenntnis der Anglikanischen Kirche, das freilich nie größere Bedeutung erlangt hat, enthält durchaus eine evangelische Substanz. Insofern ist die Anteilnahme Englands an der Entwicklung der kirchlichen Lage des festländischen Protestantismus schon während der Regierung der Königin Elisabeth — man denke an den Versuch, die Einführung der trennenden Konkordienformel zu verhindern — durchaus im Glauben begründet. Aber der Unterschied zwischen der Kirche von England und den anderen protestantischen Konfessionen ist augenscheinlich. Man hat den Eindruck, daß die gewaltigen religiösen Kämpfe jener Zeit in England die alten vergessenen religiösen Kräfte wieder entfesselt haben. Aber der Eindruck war nicht so stark, daß aus Untergang ein Neuanfang wurde. Eine Kirche findet sich auf den alten Weg zurück, den die Väter verloren hatten. Bezeichnend ist die Auseinandersetzung Hookers mit seiner anwachsenden puritanischen Gegnerschaft. Die Puritaner vermissen in der Kirche von England die alte apostologische Einfachheit und beklagen das Fortleben der papistischen Abgötterei. Hooker meint, daß sich kirchliche Bräuche mit Zeit und Ort wandeln. Gewiß besitzt dadurch diese Kirche Einrichtungen, die nicht auf unmittelbare Anordnungen Gottes zurückgeführt werden können, aber solche Dinge sind eben durch die Väter, Synoden und den Brauch des Landes geheiligt [1]).

Dieses Streben, Glied der Volksgeschichte zu bleiben, ist in England sogar bei den Puritanern unverkennbar, die sonst so mitleidslos alle kirchlichen Überlieferungen zerschlagen haben. Auch im puritanischen Schrifttum begegnet der Ruf: Looke beyond Luther [2]). Man sieht in

1) Ausgabe von Keble, 7. Aufl. 1. Bd., S. 416 ff. (4. Buch).

2) Rich. Bernard, Looke beyond Luther or an answere so that question where this our religion was before Luther's time, London 1623. B. hat als

Luther, Calvin und Beza Lehrer, aber keine Meister. Puritanischer Glaube war schon vor Luthers Zeiten in dem Urchristentum, den Märtyrern und den Gegnern der römischen Kirche vorhanden. Doch mit dieser allgemeinchristlichen Tradition kann der Puritaner als Engländer nicht auskommen. Die Puritaner nehmen die beiden großen Mönchsgestalten von Lindisfarne Aidan und Finan, die Vorkämpfer irischen Christentums auf angelsächsischem Boden, für sich in Anspruch und berufen sich auf die Darstellung der Magdeburger Zenturien [1]). So glaubt der Puritaner an älteste Überlieferung anzuknüpfen und den Weg wieder aufzunehmen, den die Sendung Augustins aus Rom unterbrochen hat.

Dadurch, daß beide Richtungen, die Kirche von England und die Puritaner, mit ihren religiösen Ideen bestimmte nationale Ansprüche und Forderungen verbanden, wurde in beiden Lagern die Verbindung zwischen Nation und Religion ganz besonders fest. Hooker weiß schon genau zu unterscheiden. Die Deutschen griffen die falsche Lehre an, aber in der discipline wahrten sie weithin die Uniformität mit Rom. Die Franzosen beseitigten dann the popish order, was die Deutschen noch nicht beseitigt hatten. Aber mit der Zeit begann man zu erkennen, daß auch die Franzosen mit dem päpstlichen Unrat nicht ganz aufgeräumt hatten. So kam es zur Bildung der Sekte in England. Aber Hooker verfolgt mit Entsetzen diese Entwicklung, die sich in Verneinungen erschöpft: What posterity is to fear [2]). Er selbst ist der Mann der Tradition. Die Überzeugung, im Ablauf der Geschichte seines Volkes zu bleiben, gibt ihm Sicherheit und Kraft. Die geschichtlichen Bindungen lassen bei diesem Manne die Einwirkungen der Gegenwart nicht zur Entfaltung kommen. Daher wird ein Neubau der Kirche unmöglich, und höchstens kann eine Fortbildung des Gegebenen aus dem Geist der Vergangenheit heraus stattfinden. Die Kirche von England ist ohne Führer entstanden, aber sie hat große Lehrer gehabt, die von ihrem Wesen gezeugt haben. Und der größte unter ihnen war Hooker.

Verfasser der „Isle of Man" (1626) neben Bayly und Bunyan das verbreitetste purit. Erbauungsbuch geschrieben (Max Müller, Richard Bernard The Isle of Man, eine literargeschichtl. Unters., Bresl. Diss. 1933).

1) Bernard, S. 27 ff. 2) 1. Bd., S. 444 f.

5. Damit ging auch die Kirche von England ihre eigenen Wege. Der Protestantismus existiert nicht an sich, sondern seine verschiedenen Erscheinungsformen werden durch bestimmte Männer und Völker begrenzt [1]). Wie das Urchristentum in Sonderformen aufgeht, die Geist und Boden bedingen, so verhält es sich auch mit dem Protestantismus. Man darf da nicht von Abfall oder Rückschlägen reden, sondern es vollziehen sich Notwendigkeiten. Das Evangelium, daß sich Gott in Christus dem sündigen Menschen naht und ihn rettet, wird und muß stets alle Schranken brechen, die mit der Existenz von Menschen gegeben sind. Aber die Formen, unter denen dieses Evangelium die Menschen erreicht, haben sich gewandelt und werden sich wandeln.

Aber wir deutschen Protestanten dürfen etwas nicht unbeachtet lassen, das diese Feststellungen ergänzt. Überall in den protestantischen Konfessionen und Ländern zeigen sich die gewaltigen Wirkungen Luthers. Auch Calvin hat niemals die Größe Luthers geleugnet. Nun ist Luthers Verständnis des Evangeliums — das zeigt der Vergleich mit der gleichzeitigen humanistischen Exegese — von ihm selbst erkämpft und erfahren. Niemals wird ein Mann eine so umfassende Wirkung haben können, wenn er eine gebrochene, zwiespältige Natur ist, in der fremdes Gut das eigene Wesen, die Einheit und die Kraft zersetzte. Und niemals hätte ein Volk, wie es die deutschen protestantischen Länder getan haben, in Zeiten, in denen auch in religiösen Kämpfen die rohe Gewalt entschied, sich behaupten können trotz unzulänglicher politischer Macht, wenn nicht der Glaube Luthers alle völkischen Kräfte ausgelöst und entfesselt hätte. Der Kraft dieses Glaubens unterliegt die Übermacht der Zahl. Der deutsche Protestantismus hat zwar keine so verbreiteten Erbauungsschriften geschaffen, wie sie der englische in den Büchern von Perkins, Bayly, Bernard, Bunyan und Baxter besitzt, aber aus dem 16. und 17. Jahrh. liegen lutherische Erbauungsbücher in solcher Fülle vor, daß man sehen kann, wie hier ein ganzes Volk durch diesen Glauben lebt. Die vielen Kirchenlieder sagen dasselbe. Von hier aus gesehen sind die Bestrebungen berechtigt, in der deutschen Reformation die Auflehnung des germanischen Geistes wider den katholischen Romanismus zu sehen, wie es auch R. Seeberg in seiner Dogmengeschichte

1) W. Elert, Morphologie des Luthertums, 2. Bd. (1932), S. 125 ff. über die nationalen Formen des Luthertums.

zu begründen versucht hat[1]). Man hat den Kampf Luthers gegen Legalismus und Moralismus, gegen die Versinnlichung und Verdinglichung des Göttlichen als Tat des germanischen Geistes hingestellt oder auf die Ausschaltung aller Hilfsmittel und -personen hingewiesen. Die germanische Seele kämpft den Kampf gegen die Sünde selbst durch. Ihre Schranken liegen nicht bei Menschen und Einrichtungen, sondern allein bei Gott. Es ist kein Zufall, daß der Pikarde Calvin gerade diese Anschauungen Luthers eher noch zugespitzt als ermäßigt hat. Der Weg des französischen Protestantismus als einer Volksbewegung hat in der Pikardie, diesem uralten fränkischen Besitz, begonnen. Im Jahre 1529 bemerkt König Franz I.: „La secte luthérienne commence à pulluler en Picardie“[2]). Als nächste Etappen werden vom neuen Glauben ergriffen: die Normandie, die Provence und Languedoc. Das sind Gebiete, wo der germanische Untergrund in der Bevölkerung verhältnismäßig stark ist. Im Jahre 1540 sind in Frankreich nur zwei Provinzen noch ganz frei von Anhängern des Neuen: die Bretagne und die Auvergne, die rein keltischen Länder. Je mehr aber in Frankreich der Calvinismus die Volksmasse ergreift, desto stärker macht sich der humanistische Einschlag geltend, der dem romanischen Geist entspricht. In Charenton haben sich bereits 1631 französische Kalvinisten und Lutheraner die Hände gereicht, was im deutschen Luthertum starken Widerspruch hervorrief. Die anfänglich vorhandenen Beziehungen zwischen den protestantischen Erfolgen auf französischem Boden und der völkischen Abstammung der Einwohner geben ein besonderes geschichtliches Beispiel für die These des Systematikers Reinhold Seeberg vom Aufbruch des germanischen Geistes in der deutschen Reformation. So schließt sich der Kreis, der Luthers Glaube und sein Deutschtum erfaßt. Die deutsche Reformation ist nicht bloß ein Vorgang auf deutschem Boden, sondern die Tat der deutschen Seele, die im Gefühl höchster Verantwortung, die sie sich von keinen menschlichen Personen und Einrichtungen abnehmen läßt, ihr Leben vor Gott stellt, um es ringend

1) Die Lehre Luthers, [3]1917.

2) Georges Goyau, Histoire religieuse de la Nation Française, 1923, S. 343 f. — J. Pannier, Hugenottentum u. Germanentum, eine Richtigstellung, Theol. Bl. 15. Jg., 1936, Sp. 15 ff., lehnt alle Versuche, diese beiden Größen miteinander zu verbinden, rundweg ab.

und kämpfend durch Gott wiederzugewinnen. Man braucht wirklich nicht auf dem Weg über die Kultur für Luther eine überragende Stellung im nationalen Mythos unseres Volkes zu beanspruchen, sondern Luther gehört in ihn durch seinen Glauben hinein.

Natur als Offenbarung?

Von Pfarrer D. Rudolf Paulus in Kilchberg,
Dozent an der Universität Tübingen.

Natur als Offenbarung? Wir haben allen Grund, hinter die Überschrift ein Fragezeichen zu setzen. Denn von der einen Front her wird heute die Natur für stumm, mindestens seit dem „Sündenfall" stumm für uns Menschen, erklärt. Der Schöpfer offenbart sich nicht unmittelbar in seinem Werk, sondern nur in dem das Werk als „Schöpfung" deutenden „Wort". — Für die andere Seite ist die Natur das, was der Name sagt: die Allmutter, die große Gebärerin, und zugleich das Grab ihrer Kinder, aus dem sie immer neue Gestalten hervorbringt. Sie ist im höchsten Grade „Offenbarung", weil sie Alles ist. Doch was sie offenbart, das ist sie selbst und nichts über sie hinaus; höchstens läßt sie einen geheimnisvollen Weltgrund ahnen, einen dunklen Werdedrang, ein „schaffendes Gottesnichts", aber keinen Schöpfer, kein majestätisches Ich, noch weniger ein liebendes Du, kein „Ohr, zu hören meine Klage", kein „Herz, sich des Bedrängten zu erbarmen". Läßt sich da noch die Frage erheben: Kann und muß die „Natur" nicht doch, trotz allem, für uns „Offenbarung" sein, in ernsthaftem Sinn? Beides, den Naturgedanken und den Schöpfungsgedanken ernst genommen? Weist die „Natur" nicht gerade in ihrer doppelten Eigenschaft, Erzeugte und Erzeugerin zu sein, über sich selbst hinaus? Liegt nicht in ihren Herrlichkeiten wie in ihren dunklen Rätseln eine Frage, in der schon etwas von Antwort verborgen liegt? Haben Natur — im heutigen, lebengesättigten Sinn, und Schöpfung — nicht im scholastischen Sinn einer creatio ex nihilo — ein in der Bibel ganz apokrypher Spätgedanke — sondern im Sinn innigster Lebens- und Wesensgemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf, wirklich so gar nichts

miteinander zu tun? — Heute so fragen, heißt mitten zwischen zwei Fronten stehen, heißt: von zwei Seiten her auf Feuer gefaßt sein müssen. Ich kenne jedoch Leute genug, die diese Frontverteilung nicht als sachbegründet anerkennen. Zu ihnen vor allem rede ich.

Also die Frage sei gewagt: Können wir, und in welchem Sinn können wir heute, ja gerade heute, trotz allem, von Natur als Offenbarung Gottes als des Schöpfers reden?

Ausgeschaltet sind heute oder sollten heute sein die alten Streitigkeiten über natürliche und übernatürliche, vernünftige und übervernünftige Offenbarung. Man wirft mit diesen Worten nicht mehr um sich wie mit Rechenpfennigen; man spürt und ehrt heute wieder in allem Lebendigen das Geheimnis. Man bildet sich aber auch auf der anderen Seite nicht mehr ein, oder sollte es nicht mehr tun, die Welträtsel gelöst, die Weltformel gefunden zu haben. Und man bildet sich beiderseits nicht mehr ein, in die Art und Weise des göttlichen Kundwerdens einen Einblick zu haben, aus dem Lauf der Natur einen Gottesbeweis, aus dem Gang der Geschichte eine „Theodicee" ablesen zu können, wie noch Leibniz und Hegel es zu können glaubten. Das ist das erste, worin man heute einig ist, oder doch einig sein sollte: die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Welt, der Menschenseele, in und hinter allem vor dem Geheimnis des Ewigen. Ob und wie man auch dies Ewige „auslegen" oder sich auslegen lassen möge — in diesem Geständnis sollten auch die „feindlichen Brüder" sich finden.

Noch ein Zweites ists, worin wir einig sind oder einig sein sollten. Dies Geheimnis ist trotz allem für uns doch kein starres, totes Rätsel, wie das steinerne Antlitz der Sphinx oder das verschleierte Bild zu Sais. Vielmehr ein lebendiges Geheimnis, ein ungeheures Geschehen und Wirken, keine schweigende Wüste. Das kann uns freilich die Welt in gewissen Augenblicken, längeren oder kürzeren Zeiten sein. Auf die Dauer leben wir doch in dem Gefühl, daß die Dinge eine Sprache haben, daß nur unser Sinn oft zu stumpf ist, sie zu vernehmen. Alle Kunst, alle Rhythmik, alle Symbolik und Ornamentik, ja der Klang der Worte sind ungewollter Ausdruck dessen, was die Welt, was die Menschenseele, beide in unlösbarer Verflochtenheit, von ihrem Geheimnis verrät. „Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre — der Himmel — Stimme höre" (Ps. 19, 4). Diese Dinge sind älter

als jede Religion und Philosophie. Die großen Gegensätze und Ordnungen des Lebens: „Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht", Arbeit und Ruhe, Geburt und Tod, das alles sind nicht bloß vernünftige Ordnungen, die einen Ordner ahnen lassen; nein es sind Lebenspulse und -rhythmen, die wie Ebbe und Flut für die Meeresanwohner den Takt bedeuten, in dem die große Melodie des Lebens schwingt. Dafür glauben wir heute wieder Sinn bekommen zu haben. Nach einem einseitig naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter sind wir wieder hellhörig geworden, oder möchten es doch wieder werden für das, was ein schwäbischer Denker, selbständig den Wink eines Größeren aufnehmend, das „öffentliche Geheimnis des Lebens" nennt. Wenn wir die düstere, schicksalsschwere Tragik nordischer Göttersagen wieder entdecken, wenn Philosophen vom „Sichverbergen und Sichauslegen des Daseins", von den „Chiffern" der Transzendenz und vom „Scheitern" an ihr reden, wenn man logos und alétheia wieder als Selbstoffenbarung, Selbstaussprache eines doch letztlich verborgen Bleibenden deutet, so wird auch Philosophie, wie bildende Kunst und Dichtung, wieder zu dem, was sie ursprünglich waren: Versuche der Deutung, der Ent-rätselung dessen, was sich nur soweit enträtseln läßt, als es sich selber enträtselt — um dann das Rätsel gleich wieder in neuer Form zu stellen. Es ist wie das Lesen einer riesenhaften Urschrift, wie von übermenschlicher Hand in eine Felswand gegraben. Es ist jedoch unmöglich, diese Schrift in unser gewohntes Sprach- und Schriftsystem ganz zu übertragen; denn sie gibt gerade das wieder, was in unser selbstgemachtes Begriffsgefächer nicht hineingeht, worauf all unser Reden und Deuten nur ein abgeleiteter Hinweis ist, einen Ur-Sinn, der hinter all unsrem Deuten, Verstehen und Werten steht, in ihm schon voraus-gesetzt ist. Unsre letzten Fragen mögen in diesen Chiffern zum voraus gestellt, vielleicht auch beantwortet sein. Doch die Wahrheit steht so riesengroß über unsrem Leben, daß es gleichsam nur ein Ausschnitt aus ihr ist; vermessen wäre es, sie besitzen, vermessen aber auch, sie bestreiten zu wollen. Sie verfügt über uns. Sie bestimmt uns und kennt den Sinn unsres Lebens. Sie hat aber auch in uns den Trieb gesetzt, zu forschen, zu fragen und zu deuten, ja das Schicksal herauszufordern und zur Antwort zu zwingen — wissend, daß es uns das Leben kostet. —

Offensein gegen das Geheimnis der Wirklichkeit, in Wagnis und Verzicht — das ist allein die Haltung, die sich für uns ziemt. Wirklichkeitssinn als die neuzeitliche Form der Ehrfurcht — das ist die Verfassung, für die es heute allein, wenn überhaupt, Offenbarung geben kann.

Wir gliedern unsre Untersuchung demgemäß: die Welt als Natur-Makrokosmos; der Mensch als Natur-Mikrokosmos; und dann die Frage: inwiefern liegt darin, wenn wir beides zusammennehmen, etwas von Offenbarung, von Kundwerden des Letzten?

1. Die Welt als Natur-Makrokosmos.

a) Einen bedeutsamen Fortschritt haben wir in der Welt- und Naturbetrachtung seit der letzten Jahrhundertwende zu buchen. Wir sehen die Gestalten und Vorgänge in der Natur, ja die Natur als Ganzes nicht mehr bloß von außen, von ihrer Oberfläche her, sondern suchen in ihr inneres Wesen einzudringen, das heißt: wir sehen in alledem nicht mehr bloß eine Verkettung äußerer Ursachen und Wirkungen, sondern innerer Wesensgesetze; nicht mehr bloß Ergebnisse einzelner Teilfaktoren, sondern übergreifenden Einheitssinnes, nicht mehr ein Spiel toter Stoffe und Kräfte, sondern ein lebendiges beseeltes Geschehen, wo „alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt". Als Ganzes sehen wir wieder die Dinge und die Welt, und als lebendiges, beseeltes Ganzes; man kann mit einem beliebten Ausdruck sagen: als Organismus, nicht als bloßen Mechanismus [1]) oder gar als bloß zufälliges Geschiebe beliebiger Stoff- und Krafteinheiten; oder wie die Griechen sagten: wir suchen die Welt wieder zu schauen als Kosmos, als sinnvoll und schön geordnetes Ganzes, in dessen Dienst auch der Mechanismus, auch die Naturgesetzlichkeit steht. „... Gesetze bewahren die lebendigen Schätze, aus denen sich das All geschmückt." Diese Welt als lebensvolle Ganzheit ist uns freilich nicht gegeben, sondern aufgegeben — das hat uns, Goethe unbewußt ergänzend, Kant gelehrt. Was wir kennen, ist eine unübersehbare Fülle, freilich eine sehr wohlgeordnete Fülle, von Ganzheiten und Ganzheitsgruppen, deren kleinste wie deren größte sich für

1) Zum Organismusbegriff vgl. E. Foerster, ZThK 1931, 6, S. 407 ff.

uns ins Unvorstellbare verlieren, von den kleinsten Welten der Atomkerne und Elektronen, der nur rechnerisch faßbaren Energiequanten und elektromagnetischen Kraftfelder, bis zu den Milchstraßenwelten und entlegensten Weltnebeln, Millionen von Lichtjahren von uns entfernt. Am Ende verschwimmen klein und groß im Geheimnis des Unendlichen. Dabei nehmen doch die uns bekannten Welten, unsre eigene eingeschlossen, einen bestimmten Platz ein in der Reihe der Ganzheitsordnungen — das kann uns vor einem uferlosen Relativismus bewahren. Die alten Gegensätze: Notwendigkeit und Zufälligkeit, Mechanismus und Organismus, Totes und Lebendiges, Körperliches und Seelisch-Geistiges, sie scheinen überwunden und zu harmonischer Einheit gebracht. In alledem offenbart sich ein Sinnvolles, Geistiges, Schöpferisch-Gestaltendes; übergreifender Lebenssinn und überquellende Lebenskraft. Sollte das nicht mit Fug Offenbarung Gottes oder doch eines Göttlichen heißen dürfen, das zugleich allgebärende Mutter und ordnend waltender Vater ist? Eine große Einheit in und über allem, kein seelenloses Weltgesetz, keine tote Weltsubstanz, nein das lebendige Kunstwerk des Alls, das sich selbst erschafft, der unverwüstliche Lebensdrang, der sich selbst verwirklicht, und zugleich die majestätische Ordnung, die in aller Stille sich durchsetzt!

b) So scheint es — doch jubeln wir nicht zu früh! Abgesehen davon, ob wir so zu einem wirklichen Gottesgedanken kommen, oder nicht vielmehr bloß zu einer natura naturans, von der erst nicht klar ist, ob und wie sie sich von der natura naturata unterscheiden soll — höchstens ist sie beides in Einem, worin wieder ein unlösbares Rätsel liegt — abgesehen davon fragt es sich noch sehr, ob diese Welt sich so fraglos in eitel Harmonie auflösen läßt, ob nicht in ihrem Untergrund sich ein schauervolles Rätsel regt, das den Bestand des Kosmos bedroht, jedenfalls seine Göttlichkeit in Frage stellt, nicht etwa für unsern kurzsichtigen, beschränkten Blick, wie G. Bruno und Leibniz meinten, sondern allen Ernstes.

Schon die Harmonie von Mechanismus und Organismus scheint nicht über jeden Zweifel erhaben. Wohl schließt der Lebensprozeß ein wunderbar fein aufgezogenes Ineinander von Mechanismen ein, die mit einer Leichtigkeit ineinanderspielen, selbsttätig einander gegenseitig regeln, daß unser menschlicher Gedanke des zweckvoll arbeitenden

Mechanismus weit überboten ist; denken wir an die Geheimnisse der inneren Sekretion, der Selbstheilung, der Fortpflanzung und Vererbung. Sowie aber in dieses System unausdenkbar feiner Wirkungen und Gegenwirkungen eine Störung kommt, gerät alles durcheinander. Teilmechanismen empören sich gegen das Ganze und bedrohen es mit dem Untergang. Krankheit und Tod sind der Sieg des Mechanismus über den Organismus, des — Dieners über den Herrn. Dieser Feind lauert dem Leben auf seinem ganzen Wege auf; es kann ohne ihn gar nicht sein. So ist das Leben ein beständiger Kampf des Sinnes gegen den Teilsinn, der sich zum Herrn des Ganzen machen möchte und darüber zum Widersinn wird. Also ein Gegensatz im Weltbestand, den keine Harmonistik aus der Welt schaffen kann.

Ebenso verhält es sich auf der höheren Ebene des Verhältnisses der Organismen untereinander. Sie können nicht leben ohne gegenseitige Unterstützung; denken wir an die biologischen Lebensgemeinschaften in Wald, Wiese, Wasser, an den gegenseitigen Austausch der Atmungsausscheidungen zwischen Tier- und Pflanzenwelt. Doch zugleich führen die Wesen und Wesenswelten, Pflanzen- und Tiergeschlechter, gegenseitig und untereinander einen Vernichtungskrieg, der uns schaudern macht. Gewiß, Tod und Vernichtung muß sein, damit neues Leben Platz hat; gerade die verschwenderische Überfülle des Lebens macht den Tod als Ausgleich nötig. Gewiß dient der Tod dem Leben; doch damit ist der Anstoß nicht beseitigt! Warum muß jedes Lebewesen sein Dasein nicht nur mit dem eigenen Tod, sondern vorher mit dem Tod unzähliger anderer bezahlen? Wir alle können ja keinen Augenblick leben, ohne Leben zu vernichten. Jenem Überangebot steht die Verschwendung, die Auslese des Stärksten, der „Aristokratismus" des Lebens gegenüber. Das feine Büchlein von Konrad Günther: „Natur als Offenbarung" enthält genug solcher ungewollter Gegenbeispiele, um eine oberflächliche Verherrlichung der „besten aller möglichen Welten" unmöglich zu machen. Tatsächlich war schon Leibnizens „Theodizee" eine Rückzugsschlacht, die selbst, wenn gewonnen, den Rückzug des Optimismus nur decken, aber nicht aufhalten konnte. Es ist sehr angenehm, Nutznießer der biologischen Zweckmäßigkeit zu sein, aber weniger, als ihr Opfer zu fallen.

Mag das alles der Steigerung des Lebens, dem Sieg des „wert-

volleren" Lebens dienen — doch ist dieser Wert so eindeutig festzulegen? Und muß nicht oft genug eben das Wertvollere unterliegen? Waren die byzantinischen Besieger der Ostgoten, um auf die Geschichte überzugreifen, des Sieges wert? Haben nicht unsre Vorfahren wahr und tief gesehen mit ihren Sagen vom Schicksal Baldurs und Siegfrieds?

Wir müssen zunächst stehen bleiben bei der Sinn-Zweideutigkeit der Welt als Natur. Leuchtender Sinn, quälender Nicht- und Widersinn untrennbar verbunden!

Doch was reden wir von Sinn und Sinndeutung? Können wir denn verlangen, es sollte in Natur und Geschichte sentimental oder gar moralisch zugehen, wo es doch eben sachlich zugeht (vgl. Goethes „Natur"-Fragment)? Das alles hat ja seinerseits nur Sinn, wenn ein sinnendes und sinnbegabtes, ein sinngebendes oder doch sinndeutendes Wesen da ist, das die Welt als sinnvoll oder sinnlos, als ein- oder mehrdeutig empfinden und beurteilen kann. Dies wertende und richtende Wesen ist — der Mensch. Ihm wenden wir uns jetzt zu, nachdem wir bisher im ganzen von ihm abgesehen haben. Wir sehen ihn in unsrem Zusammenhang freilich noch nicht nach dem Entscheidenden seines Wesens, sondern nach dem, was er a u c h ist: als Naturwesen, freilich als solches eigener Art. Die Stellung des Menschen im All der Natur und sein möglicher Offenbarungssinn, das ists, worauf wir in den selbstgesteckten Grenzen hier abzielen.

2. Der Mensch als Natur-Mikrokosmos.

Es ist kein Zweifel: wir Menschen sind nach einer Seite unsres Wesens Naturwesen. Nicht etwa nur zur Hälfte, oder zu einem oder zu zwei Dritteln, nein wir sind als Ganzes „Natur", so wie wir vielleicht zugleich als Ganzes „Geist" sind.

a) Das hat sich lange Zeit nicht von selbst verstanden. Es hat eine Zeit gegeben, und sie liegt uns noch nicht fern, da hat man das Wesen des Menschen bestimmt als das zôon logikón, als animal rationale, wobei der Nachdruck auf dem logikón, auf dem rationale lag. Darin ist man soweit gegangen, daß ein Reitersmann und Kriegsmann wie Cartesius das Tier für einen seelenlosen Mechanismus hat erklären können! Heute hat sich auch hierin die Lage umgekehrt. Von dem ein-

seitigen Spiritualismus ist man ebenso abgerückt wie von dem einseitigen Materialismus. Beides ist eben rationalistische Naturauffassung, gehört also grundsätzlich auf einen Nenner. Man sieht heute im Menschen, wie in jedem Wesen, den Organismus, und zwar genauer: die leib-seelische Ganzheit. Die Seele sieht man nicht mehr, wie noch Cartesius, als etwas wesenhaft Geistiges an, sei es unter Führung des Intellekts oder des zwecksetzenden Willens; man schließt nicht mehr wie Platon aus der geistigen Natur der Seele auf ihre Unsterblichkeit; vielmehr sind sich heute Leib und Seele sehr nahe gerückt; man sieht im leiblichen Geschehen zugleich das seelische, im seelischen Geschehen zugleich das leibliche; man definiert etwa die Seele als den Sinn des Leibes, den Leib als die Erscheinung der Seele. Gegenüber der einst weitverbreiteten Theorie vom Parallelismus der seelischen und leiblichen Vorgänge, die man beide auf dieselbe Ebene der Gegenständlichkeit hinzeichnete, beide zu mechanischen Vorgängen einebnete, sieht man heute in beiden dasselbe Geschehen, doch gleichsam auf verschiedene Ebenen des Daseins verteilt; Seele ist das Geschehen, sofern es einen Inhalt, einen Sinn hat — die Psychologen heißen das die Intentionalität der seelischen Vorgänge; sie sind sämtlich intentionale Akte; mit jedem Gefühl, jeder Vorstellung, jeder Willensregung ist etwas „gemeint"; als Leib wird dasselbe Geschehen bezeichnet, sofern es diesen Inhalt in einem räumlichen Bilde ausdrückt. Der Leib also das Raumsymbol für einen seelischen Inhalt; der Magen etwa für den seelischen Vorgang Hunger, das Gehirn für das bewußte Denken und Wollen; die Eingeweide und Drüsen, regiert vom vegetativen Nervensystem, der Ausdruck für das unterbewußte Triebgeschehen, der ganze Körper mit seiner Dreiteilung die Darstellung der drei seelischen Hauptgebiete, die etwa Platon das epithymetikón, das thymoeidés und das logistikón genannt hat. Es liegt alledem eine ganz andere Betrachtungsweise zugrunde als die alte kausale. Es ist die morphologisch-physiognomische Schau, die im leiblichen Geschehen und Sichgestalten den Ausdruck bestimmter seelischer Charaktere sieht. Man denke etwa an das Buch von Kretzschmer: Körperbau und Charakter, an die weitverzweigten Untersuchungen der seelischen Gestaltlehre und Charakterologie, an die graphologischen und physiognomischen Werke von Ludwig Klages.

So sind sich also Leib und Seele sehr nahegerückt, ja nahezu identisch geworden; beide sind sie Funktionen des Einen Lebens. Was aber wird aus dem dritten Partner, aus dem, worin man früher das eigentlich Wesentliche, Auszeichnende und Führende am Menschen gesehen hat: aus dem „Geist", dem Ich, dem Selbst oder wie man es nennen mag? Ist der Mensch denn nicht das Wesen, das „Ich" sagen kann, was kein noch so kluger Hans, sei er Pferd oder Hund, jemals fertiggebracht hat? Selbst die klugen Elefanten, ja die noch klügeren Ameisen nicht?

Man denkt also heute zunächst wieder „trichotomisch"; d. h. man faßt den Menschen wieder als Dreiheit von Leib, Seele und Geist; doch die Führung hat dabei nicht mehr der Geist; Leib und Seele haben sich gegen ihn verschworen; so wird die Dreiheit zur Zweiheit neuer Art; und diese Zweiheit strebt zur Einheit, doch mit gänzlicher Unterordnung, wenn nicht gar Austreibung des Geistes. Im Geist sieht man entweder das Späterzeugnis der Leib-Seele-Einheit, eine letzte Rückbiegung (Reflexion) der unmittelbaren seelischen Akte vom intendierten Objekt auf sich selber, gleichsam eine seelische Spiegelungserscheinung; also etwas durchaus Tertiäres, und zugleich etwas in Wahrheit Passives (umgekehrt wie Fichte in der leidenden Funktion eine versteckte, umgekehrte Form der Aktivität sah), eine reflexive Begleiterscheinung des leiblich-seelischen Grundgeschehens. — Oder aber, man läßt dem Geist seine Selbständigkeit, seine Selbsttätigkeit und Unableitbarkeit aus dem bloß Seelischen, sieht jedoch in ihm einen Fremdling, der von außen her, „thýrathen", in das Seelenleben eindringe, als eine Art Spaltpilz, der das unmittelbare Fluten und Strömen des zeiträumlichen, leib-seelischen Geschehens unterbreche und um einen Mittelpunkt, das Ich, zusammenzwinge, und nach logischen, moralischen und anderen Fremdmaßstäben richte, was früher ein instinktives, treffsicheres Wählen ohne Selbstbewußtsein war. In dieser Herrschaft des Gehirns und des Ich kann man einen Fortschritt erblicken; nachdem etwa das Mutterrecht seine Zeit gehabt habe, trete das vom vernünftigen Willen geleitete Vaterrecht in seine Rechte ein. So Bachofen, im Unterschied von seinen kritiklosen Nachbetern. — Anders Ludwig Klages. In dem Einbruch des Geistes sieht er den großen Sündenfall, und im Geist, d. h. bei ihm in dem unter-

scheidenden, ordnenden und richtenden Verstand, zusammen mit dem bewußt und planvoll handelnden, von der Zweckvorstellung geleiteten Willen, geradezu den metaphysischen Satan, umgekehrt wie Schopenhauer, der gerade im dunklen, unbewußten Trieb den Unheilstifter, im bewußten Denken aber die Möglichkeit zur Erlösung sah. Während der Verstand nach Klages dem Leben seine Unschuld und Unmittelbarkeit raubt, ihm gleichsam den lähmenden Insektenstich oder Schlangenbiß versetzt, macht er das Leben wehrlos gegen den dämonischen Zugriff des Willens, der das Leben erwürgt und aus dem blühenden Paradies der Erde eine Hölle, ein Schlachthaus und einen Maschinensaal macht [1]).

Es ist leicht, das Übertriebene und Verzerrte an diesem neuen Bilde des Menschen sehen. Gewiß, der Geist ists doch, der den Menschen groß gemacht hat — vom griechischen Tempel bis zum gotischen Dom und zur Bachschen Fuge, vom Heerkönigtum der alten Griechen und Germanen bis zum heutigen nationalen Staat, in dem uraltes Erbe triebhafter Vitalität und selbstbewußter Wille zur lebenschützenden Ordnung einen Bund geschlossen haben — diese großen Kulturschöpfungen sind von dem Klagesschen Begriffs- und Wertsystem aus gar nicht faßbar. Und doch: hat Klages nicht doch in entscheidenden Punkten richtig gesehen [2])? Gerade die angeführten und beliebig andere Zeugnisse für das Füreinanderbestimmtsein von Natur und Geist, triebhafter Phantasie und bewußtem Wollen, sie alle mindern nicht, sondern verstärken doch die Tragik des Menschen: ebenderselbe Geist, der ihn am höchsten erhebt, stürzt ihn auch in den tiefsten Abgrund — Prometheusgeschick! Und Klages hat gesehen, daß nicht der Leib, wie die Spätantike (Stoa!) und Augustin gemeint haben, der Sitz der Sünde ist, sondern der Geist als dämonisch entarteter Wille. Klages hat, ohne es zu merken — sein Haß gegen das Christentum, insonderheit gegen Paulus, geht fast noch über den von Nietzsche hinaus —

1) Über Klages s. Kurt Leese, Die Magna Mater. Zur Lebensphilosophie L. Klages', ZThK 1933, H. 1, S. 25 ff. Vgl. auch H. Stephan, ZThK 1932, H. 6, S. 324 ff. über Leese; s. jetzt meinen Aufsatz Theol. Blätter 1937, Nr. 3/4 (Krisis des idealistischen und des christlichen Geistes).

2) Zur biblischen Anthropologie (Einheit von Leib und Seele im totus homo) s. jetzt z. B. K. H. Rengstorf zu Luk. 12, 22 f. par. in Das N. T. deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk) I 144 f.

eine Grundentdeckung der Bibel und Luthers erneuert, freilich auf dem Boden einer atheistischen und dualistischen Anthropologie.

Was hat uns das zu sagen? Nicht etwa soll es uns eine bequeme Brücke sein, um die Lehre von einem zeitlich sich folgenden Urstand und Fall des Menschen zu erneuern. Wohl aber kann es uns ein Wink sein, gegen und mit Klages beides in seiner ganzen Schärfe und Tatsächlichkeit zu sehen und zu erkennen: des Menschen Herrlichkeit als Hinweis auf den, zu dessen Ebenbild er bestimmt und geschaffen ist, auf die Gottesgedanken, die in des Menschen Leib und Seele, Seele und Geist, nicht zuletzt in die Polarität des Verhältnisses von Mann und Frau, von Eltern und Kindern gelegt sind, als Mutterboden aller Gemeinschaft, bis zum Staat und bis ins höchste Geistige hinein, und des Menschen Elend, seine Zerspaltenheit, die nicht nur durch einen Teil von ihm, nein durch sein Ganzes hindurchgeht. Geist und Sinnlichkeit des Menschen sind geschaffen, um das Schöpferwerk Gottes an der Welt zu fördern und der Vollendung entgegenzuführen; beide mißbrauchen, vielmehr der Mensch in seiner Einheit beider mißbraucht Kraft und Gaben, um sich und die Ordnung des Kosmos vom göttlichen Urquell abzutrennen und damit dem Chaos, der Auflösung, preiszugeben. Der Mensch auf der Höhe und „im Abgrunde" seiner Freiheit wird zum Verräter an der ihm anvertrauten Schöpfung und hilft den in ihr schlummernden zerstörenden Mächten zum Erfolg!

Nun höre ich mir zurufen: Ja was klagst du dann noch über Weltleid und Welttragik, wo du doch zugibst: das Schlimmste von allem richtet der Mensch an — durch eigene Schuld! Also ist doch Gott entlastet und der Weltlauf auch in seinem Gestörtsein ein Erweis unerbittlicher Gerechtigkeit, die ihrer nicht spotten läßt, sondern die Ordnungen wahrt — so oder so. Ich muß gestehen: so wahr das ist, und so not es tut, es sich immer wieder klarzumachen — dennoch kann ich mich dabei nicht beruhigen — wir sollens auch wohl nicht. Einmal, das Gesagte zugegeben: dann ist ja das Rätsel des Menschen nicht gelöst, nein verdoppelt! Er wird uns zu einem unheimlichen Wesen: ihm ist Macht gegeben, die Schöpfung zu erhalten, aber auch zu verderben! Sophokles hat recht: oudèn anthrópou deinóteron pélei. Er erhält den Stempel des Dämonischen. Aber, das muß dagegen und trotzdem gesagt sein: auch das Gottesbild droht solche Züge anzuneh-

men. Was ist das für ein Gott, der seine Schöpfung durch sein Geschöpf verderben läßt! Hinter unsern sehr zerbrechlichen Begriffen von der divina iustitia erhebt sich der Deus absconditus. Wo hört „schuldiges" Leiden auf und hebt „unschuldiges" an? Diese Wirklichkeit sprengt all unsre Begriffe. Die anexeraúneta krímata und anexichníastoi hodoí tun sich auf. Wer will hier anklagen und urteilen? — wo wir doch alle in diese dunklen Zusammenhänge mitverstrickt sind.

Es bleibt also für jetzt bei der Doppelwahrheit: der Mensch ein Hinweis auf den Schöpfer und seine Herrlichkeit, die Geistiges und Physisches, in uns unvorstellbarer Weise alles überbietend, in sich vereinigen muß; der Mensch, das zur Mündigkeit bestimmte Geschöpf, berufen, an „der Gottheit lebendigem Kleid" bewußt mitzuwirken, und doch zugleich: der Mensch das größte Rätsel der Schöpfung, in dem Schicksal und Schuld sich kreuzen, Unheil verbreitend in Räume und Zeiten! Der Mensch, ein ewiger Gottesgedanke, in seiner Grundanlage ein Gleichnis göttlichen Wesens, und der Mensch, ein verunglücktes Experiment, jedenfalls etwas, das überwunden werden muß!

b) Doch nun wird man mir weiter entgegenhalten: du hast „den Menschen" und die menschliche Natur immer noch allzusehr durch eine Abstraktion gesehen! Was ist der Einzelne? Er ist zwar nicht der Exponent der Masse, wohl aber das Erzeugnis der Rasse. Ganz parallel zu Klages („die Seele der Sinn des lebendigen Leibes, der Leib die Erscheinung der Seele") definiert Rosenberg (Mythus S. 2): „Seele bedeutet Rasse von innen gesehen. ... Rasse ist die Außenseite einer Seele." Alle Einzelerscheinungen, Völker, Stämme, Geschlechter und zuletzt Personen, sind leiblich und seelisch als Abwandlungen und Mischungen von Rassegestalten zu verstehen. Von der hochstehenden Rassenseele aber gilt, was D. F. Strauß von der Menschheitsseele gesagt hat: sie ist der Sündlose; die Unvollkommenheit haftet stets am Individuum. Jene Zerspaltenheit im Einzelnen, der Widerstreit von Natur und Geist im Menschen, wie der Widerstreit innerhalb seiner geistigen Anlagen kommt eben von schlechter Blutmischung her, die immer auch moralische Verschlechterung oder Erkrankung bedeutet. Aller Kampf und Krampf im Menschen ist letztlich auf den Kampf der

Rassen und der Rassenseelen zurückzuführen. Es ist der Sklavenaufstand der geborenen Knechte und der Widerstand der geborenen Herren.

Eine ganze Welt von Tatsachen und Problemen tut sich hier vor uns auf. Wir haben allen Grund, sie ganz ernst zu nehmen. Es bedarf des alten Pfarrers nicht, von dem Rosenberg (S. 11) berichtet, um uns klar zu machen, daß in der Tat „Gott mit der neuen Rassenkunde unsrer Zeit ein großes Problem zur Lösung auferlegt habe". Doch allerdings ein *Problem*, keine irgendwie fertige Lösung. Und soweit Lösung, ob Lösung *letzter* Welt- und Lebensfragen — vollends der Gottesfrage? Gegenüber allem Rassendogmatismus und -antidogmatismus gilt es auch hier, Tatsachen und Theorien unterscheiden, den Tatsachen ins Gesicht sehen, die Theorien auf ihren Wahrscheinlichkeitswert prüfen. — Was hat die Rassenlehre, lieber: die Rassenkunde, für unser Problem und seine Nöte zu bedeuten? — Der Gegensatz der Rassen — in jedem Fall eine unbestreitbare Tatsache, mag man sie so oder so theoretisch deuten und praktisch auswerten — erweist sich bei näherem Zusehen als ein besonders scharf zugespitzter Ausdruck für die Gemeinschaftsseite jenes Widerspruches im Menschenwesen, den wir auf folgenden Ausdruck bringen können: der Mensch ist angelegt auf Gemeinschaft im höchsten Sinn, da er das einzige uns bekannte Wesen ist, das Du sagen kann; und der Mensch ist zugleich das am tiefsten von den mit ihm aufs engste verflochtenen Mitwesen getrennte Wesen, da er das einzige uns bekannte Wesen ist, das Ich sagen kann, Ich sagen muß. Höchste Gemeinschaftsbestimmung und tiefste Scheinsamkeit, bei aller Du-Gemeinschaft immer wieder auf sein Ich sich zurückwerfen lassen müssen — ist das nicht, von einer Seite her gesehen, die Tragik, die das menschliche Zusammenleben durchzieht? Gibt es einen rein innermenschlichen Weg, ihr zu entrinnen? Mörike verneint die Frage, und wir mit ihm. Dies nicht Zusammenkommenkönnen, das die tiefste persönliche Not des Menschen ist, steht, ins Planetarische vergrößert, vor uns in den Jahrtausende erfüllenden Rassengegensätzen und -kämpfen. Die Besonderheit jeder Rasse und jedes Einzelnen, ein unverbrüchlicher Gottesgedanke, den zu ehren Gebot, unüberschreitbare Schranke bleibt, und doch zugleich Quelle tiefster Tragik, bittersten Leides, wie mans mit Händen greifen kann in Einzel- wie in ganzen Völkergeschicken. Wiederum: es ist

leicht, hier sachlich zu sein und alles andere für Gefühlsdusel zu erklären; aber sind damit die höchst realen Nöte und Schwierigkeiten aus der Welt geschafft, um die es hier geht? Wer wollte sich anmaßen, hiefür eine Formel zu finden, die uns entlastet, sei sie theologisch oder sonst weltanschaulich? Das Rätsel des Menschen ist mit alledem nicht gelöst, sondern gestellt.

Auch hier ist, für unsern Zusammenhang, zu sagen: in beidem, dem Wunder des Ich und dem noch abgründigeren Wunder des Du und des Wir, dieser wunderbarsten aller Anti- und Synthesen, kündigt sich ein Urgedanke Gottes an [1]). Alle „positive" Offenbarung, mag man sie näher verstehen wie man will, setzt dieses Urverhältnis voraus, ebenso wie das andere Urverhältnis: daß wir Natur sind und daß wir werdender Geist sind, einen göttlichen Urgedanken ankündigt. Beidemal geht es um keine bloße Allgemeinheit; diese Grundverhältnisse werden von uns immer wieder in neuen, ganz persönlichen Gestalten erfahren und durchlebt, also erst in der Geschichte ganz „wahr". — Und doch wird dies Ur-Erleben immer wieder durchkreuzt von der davon unabtrennbaren, ebenso unzweideutigen und immer neu gestalteten, leidvollen Tatsache, daß diese Grundverhältnisse in ihrer Wirklichkeit keine reinen Harmonien darstellen, so wie die bildende und musische Kunst sie in ihrer idealen Reinheit erschaut oder erklingen läßt, daß sie vielmehr gestört werden durch Dissonanzen, die nicht durch ihre alsbaldige Auflösung die wiedergewonnene Harmonie erhöhen, sondern sie beständig in Frage stellen. — Das hat wiederum seine Folgen für den Gottesgedanken: aus der anfänglichen Natur- und Menschennähe entschwindet Gott für uns in unnahbare Fernen. Das beständige Ineinander-Umschlagen von Immanenz und Transzendenz bringt in das Gottesverhältnis eine Unruhe und Unsicherheit herein. Ob Gott ist, und wer er ist, das wird nun zur quälenden Frage.

Man hat diesen Tatbestand „erklären" wollen auf den verschiedenen Wegen des theologischen wie philosophischen Rationalismus; Entwicklungs- und Falltheorien bekämpfen und kreuzen sich bis auf den

1) Zur Dialektik des Ich-Du-Wir s. Walther Schönfeld, Der Positivismus und das Kirchenrecht, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Bd. 30, H. 1 (Okt. 1936), S. 32 ff.

heutigen Tag. Eins geht aus allem klar hervor: man wird diesem Tatbestande nie gerecht vom bloßen Schuldgedanken aus, noch weniger aber durch seine Abschwächung oder Ausschaltung. Schuld und Schicksal sind überhaupt keine Erklärungsgründe; sie sind Urgeheimnisse, die untrennbar verbunden über unsren Häupten hängen und uns zur Seite gehen auf jedem Schritt im Leben wie im Denken.

So steigert sich beides: das Menschenrätsel und das Gottesrätsel, mit jedem Schritt, der es uns zu entschleiern scheint.

3. Weltall, Mensch und Gott in Harmonie und Widerstreit. Denkversuche, letzte Not und letzte Antwort.

Wir haben, soweit dies möglich, Weltall und Mensch, Makro- und Mikrokosmos, gesondert betrachtet in ihrer Sinnhaftigkeit und in ihren Sinnrätseln. Beide Male dasselbe Doppelergebnis: Weltall wie Menschenwesen Offenbarungen ursprünglicher Schöpfungsgedanken, Schöpfungsziele, Schöpfertaten. Und beidemal Durchkreuzung dieser Gedanken, Verbiegung dieser Ziele, Hemmung dieser Taten. Eine befriedigende „Erklärung" fand sich nicht.

a) Doch vielleicht haben wir den Wink nicht genügend beachtet, der in der gegenseitigen Bezogenheit der Namen liegt: Makro- und Mikrokosmos! Sollte vielleicht hier ein Weg sich bieten, über die Gegensätze hinauszukommen? Klingt vielleicht vereint in Harmonie zusammen, was künstlich geschieden sich widerstreitet? Zusammenschau der Gegensätze, sei sie mehr künstlerischer oder mehr denkerischer („spekulativer") Art — vielleicht führt sie uns weiter!

Ein dreifaches Paar zusammenfassender Formeln bietet sich uns dar. Das eine Paar faßt Welt und Mensch, das andere Welt und Gott, das dritte Gott und Mensch in Gegensatz-Einheit zusammen. Sie weisen hin auf eine vierte, umfassende Generalformel, in der Gott, Welt, Mensch in Unterschied und Einheit, Gegensatz und Harmonie verbunden sind. Ein überkühner Gedanke! Und doch ist diese Gedankensymphonie gedacht worden. Nicht von einem Denker auf einmal; an diesem Gedankendom haben Jahrhunderte gebaut. Es sind vorwiegend deutsche Denker, die die himmelanstrebenden Pfeiler errichtet und das

überspannende Gewölbe gewagt haben [1]). Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Hegel, um nur diese drei zu nennen. Wir müssen hier abgekürzt vorgehen. Auf die Zeitfolge kommt es hier nicht an; ebenso nicht auf die historische Verteilung der einzelnen Gedankengänge, deren jeder bei jedem der Genannten in seiner Art etwas vom Ganzen anklingen läßt.

1. Welt und Mensch: Makrokosmos = Mikrokosmos. Die Welt als Gegensatzeinheit beider; der Mensch die Welt im kleinen, gleichsam ein Auszug aus all ihren Anlagen und Kräften; und zwar ein jeder an seiner besonderen Stelle eine besondere Spiegelung des Ganzen. Die Welt vollendet sich im Menschen, und zwar in einem jeden besonders, in allen zusammen vollkommen, so daß keiner unnütz, keiner entbehrlich ist; alle drei: Welt und Menschengeschlecht, Welt und jeder Einzelne, Menschheit und Einzelner, finden je im andern ihre Ergänzung und Erfüllung. Diese innerweltliche Dreieinigkeit, im einzelnen spannungs- und leidvoll, ja schuldvoll — im ganzen tönts: „Unser Schuldbuch sei vernichtet, ausgesöhnt die ganze Welt ...!"

2. Gott und Welt: coincidentia oppositorum. Kühner hinauf greift die Hand des Denkers: was in der Welteinheit an Gegensätzen sich nicht auflösen läßt — in Gott sind die Gegensätze als solche begründet und damit bejaht und ganz ernst genommen. Doch eben, weil Gott Gott, weil er das Unendliche und allein Unbedingte ist, sind die Gegensätze, auch Lust und Leid, Leben und Tod, Gut und Böse, Schuld und Notwendigkeit, zugleich gesetzt und aufgehoben. Sie sind wirklich, bedürfen der Versöhnung; doch sind sie nicht letztwirklich, sind versöhnt und in jedem Sinn aufgehoben in der Macht, die immer neu die Welt aus sich entfaltet, damit sich in der Welt entfaltet, und zugleich in jedem Augenblick die Welt in sich zurücknimmt, damit erst sich und sie vollendend. Die Welt der Deus explicitus, die Gottheit der mundus implicitus; die Zeit die ausgewickelte Ewigkeit und umgekehrt, wie Oetinger den Cusaner und seine Nachfolger (Bruno, Böhme) ergänzt.

---

1) Zum Folgenden vgl. Th. Haering, Cusanus—Paracelsus—Böhme (Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie II 1936, H. 1, S. 1 ff.). Derselbe, Was ist deutsche Philosophie? Stuttgart, Kohlhammer 1936. — W. Schönfeld, Der deutsche Idealismus u. die Geschichte (Phil. u. Gesch., H. 62), Tübingen, Siebeck 1936.

3. Gott und Mensch: der Mensch (als zeitloses Urbild aller Menschen, die in der Zeit geboren werden) als Gottes eingeborener Sohn, in dem er sich selbst wiederum zeitlos gebiert, auf daß es in allen Einzelnen in der Zeit geschehe, ein jeder zum Gottessohn wie zum Gottesträger werde — die größten, alles hinter sich lassenden Kühnheiten, wie sie Meister Eckhart auszusprechen gewagt hat. Seiner irdischen Natur nach hilflos, leidvoll und sündig, ist derselbe Mensch seiner ewigen Natur nach, und was sub specie aeterni dasselbe ist: der durch Gnade neugeborene Mensch, selig, sündlos und ein Herr aller Kreatur.

4. Gott, Welt und Mensch — in der Welt entäußert sich Gott seiner Herrschaft, stirbt in sie hinein, um aus ihr sein Gegenbild zu empfangen, durch das hindurch er sich selbst zur wahren Wirklichkeit bringt, aus dem ewigen Spiel der göttlichen Liebe mit sich selbst durch den Ernst, die Arbeit, durch Schmerz und Tod hindurch seine Seligkeit, die Seligkeit der allumfassenden, alldurchdringenden Liebe, erreiche und genieße. Im Menschen erwacht der in der Welt gestorbene Gott, in ihm findet der zerrissene Dionysos seine Einheit wieder. Der Weg des Menschen von der Kindeseinfalt durch äußerste Zerrissenheit zur erfüllten Einheit mit sich, der Welt und Gott ist der Weg Gottes selbst zu sich selbst. Das ist, von der intellektualistischen Verkleidung befreit, die letzte Meinung Hegels. Gott, Welt und Mensch die Glieder eines allumfassenden Ganges von der Thesis, durch Antithesis zur Synthesis, von der aus wiederum Thesis und Antithesis als Abspaltungen aus der Fülle der Synthesis sich enthüllen, die Anfang und Ende in Einem ist — dies die logisch-dialektische Formel für jene ganz blut- und inhaltvolle Gesamtschau.

Sind es nicht berauschende Gesänge, die uns aus dem Gang deutschen Denkens entgegentönen? Und spiegelt die harte Mühe zuchtvollen Denkens, womit das alles dem spröden Stoff der Wirklichkeit abgerungen wird, nicht den Weg des Erdensohnes durch die Zeiten wieder? Darf er nicht in schwersten Stunden „flüchten aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken"? Darf er nicht über den Stürmen des Lebens die „Gestalt", das Eidos ewiger Schönheit winken sehen? Darf er nicht in kühnem Griff „die Gottheit in seinen Willen" aufnehmen und Ewigkeit in den Augenblick hereinzwingen? — Das

alles ist uns gewiß gegeben, nicht jedem gleichmäßig und keinem alles, als Lichtblick aus ewigen Höhen. Allein wenn das Ersatz sein soll für das tägliche Brot, wenn wir Ausblick und am-Ziel-Sein, Hoffen und Haben, Schauen und Glauben verwechseln, dann treiben wir, um mit dem großen Wirklichkeitsmenschen Luther zu reden, „theologia gloriae", verfehlen also gerade den Sinn dessen, was jene Gegensatz-Einheits-Denker meinten, werfen die Erdenlasten zu früh von uns und kommen in die Gefahr, einen Ikarussturz zu tun, eine Gefahr, vor der mit Luther Kant, der kritische Grenzdenker, warnte, der die Höhenwege der Metaphysik wohl kannte, doch in hartem Verzicht Denken und Wollen auf den Weg nüchterner Arbeit an der Welt und sich selber wies. — Die Einheit der Gegensätze, sie ist uns nicht gegeben; sie bleibt uns aufgegeben. Wir sind zu ihr berufen, dürfen sie daher denken und sollen um sie ringen; doch wir sollen uns nicht einbilden, sie schon zu besitzen.

b) So rückt uns denn die ersehnte Offenbarung des Ewigen im Zeitlichen, des Göttlichen im Weltlich-Menschlichen wieder in unerreichbare Fernen. „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!" — Aus dem Grund und Ziel alles Lebens, dem Sinn alles Sinnes wird der Abgrund, in den wir schwindelnd hinabsehen, in den es lockt sich hinabzustürzen, von dem jedoch eine unsichtbare Hand jedesmal wieder zurückzieht. Und doch werden wir die Frage nicht los: führt nicht doch ein Weg vom Hier zum Dort? Wenn Er das „Ganz Andere" ist — könnten wir das denken, auf dieser Grenze uns halten, diesen schmalen Grat betreten, wenn nicht zugleich Er der uns Verwandte wäre? Beides in Einem? — Auch hier kommt uns aus der Geschichte des christlichen Nachdenkens eine Überlieferung entgegen: es ist die mittelalterliche, durch E. Przywara neuerdings salonfähig gewordene Lehre von der analogia entis, der Seinsentsprechung zwischen Welt und Gott, Mensch und Gott. Sie besagt, auf eine kurze Formel gebracht, ein Doppeltes. Zwischen Gott und dem geschaffenen Sein, Natur wie Geist, besteht zwar keine Gleichheit, auch nicht einfach Ähnlichkeit des Wesens, sonst wäre Gott nicht Gott, das Endliche nicht was es ist, wohl aber zugleich Wesensähnlichkeit und -unähnlichkeit — sonst wäre gar keine Beziehung da zwischen Endlichem und Unendlichem, Geschöpf und Schöpfer. So trägt jedes Endliche an sich zugleich verneinende und bejahende Hinweise

auf das Unendliche als auf das ganz andere, das zugleich doch sein Ursprung und sein letzter Sinn ist. In bevorzugtem Maß besteht beides beim Menschen, der als Mittler zwischen Gott und der Welt etwas von Gottes Ebenbild in sich trägt: er ist zwar nicht nur, aber auch Geist, wenngleich geschaffener Geist. Er besitzt zwar die volle Einheit mit Gott nicht; doch er kann sie durch Gnade empfangen. Diese Möglichkeit ist das „Seelenfünklein" der Mystiker, das unzugängliche „Bürglein" Eckharts, der verborgene Adel der Seele oder das göttliche Ebenbild. Finitum capax infiniti! — Wenn dem so ist, haben wir dann nicht trotz allem ein Recht, auf der von Gott selber in uns angelegten Himmelsleiter aufzusteigen zu ihm? Der uralte Weg der antiken Mystik, er wäre aufs neue eröffnet? Geistvoll wird die Hierarchie der Kirche, der Seelenweg der Liturgie damit verflochten.

Wieder ertönt bezaubernder Sirenengesang. Der Abstand scheint gewahrt; und doch führt eine Stufenleiter von hier nach dort, von dort nach hier. — Und doch kann uns als protestantischen Menschen, das heißt: als Menschen, die gewarnt sind, nicht ganz wohl dabei sein. Es wird etwas dabei, ein Unverletzliches, verletzt. Gott und Kreatur werden auf diesem Denkweg nebeneinander gestellt und gegenseitig in ein quantitativ wohlabgewogenes Verhältnis gesetzt. Beide werden als Gegebenheiten behandelt, und Gott vorgeschrieben, was er seinerseits dem Geschöpf schuldig sei. Darin steckt also gleichermaßen ein religiöser wie ein logischer Fehler. In beiderlei Hinsicht wird in Einnahme gebucht, worüber wir seinem Wesen nach weder verfügen können noch dürfen. Zweitens werden aus absoluten Gegensätzen relative gemacht. Zwischen Gut und Böse, Göttlichem und Menschlich-Allzumenschlichem besteht folgerichtigerweise ein allmählicher Übergang. Wohl können nach Belieben Zwischenstufen eingeschaltet werden, Hemmungen, die Gott selber auf seinem Weg zum Menschen sich entgegenstellt; so die Schuld, die Sünde, „auf daß die Gnade desto mächtiger werde". Unwillkürlich werden so Gott und Mensch einander angeglichen, so daß der Gegensatz, das dissimile, abgeschwächt wird zugunsten des Gemeinsamen, des simile. Der volle Wirklichkeitssinn kommt nicht zu seinem Recht, gerade da, wo wir ihn uns am wenigsten schenken dürfen.

Dennoch bleibt in dem Gedanken der Analogie ein Wahrheits-

kern [1]). E. Brunner hat mit Recht seine protestantische Fassung verlangt, die den doppelten Fehler der petitio principii und der Wirklichkeitsverkürzung vermeidet. Aber dann setzt er voraus, daß etwas g e s c h e h e n ist — von Gott aus geschehen ist, das wir nicht aus Begriffen ableiten, sondern nur als freie Tat hinnehmen können. Aus den Kategorien des Seins muß hinübergegriffen werden zu denen der Tat. Gott muß nicht, aber er kann in uns Analogie, Ebenbild seines Wesens schaffen. Er muß nicht, aber er kann uns zur Gemeinschaft mit ihm aufrufen. Hier ist mehr, als der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, von der Potenzialität in die Aktualität. Hier folgt das Wesen aus der Tat, der Gedanke aus der Wirklichkeit. Hier ist mehr als Thomas und als Duns, aber auch mehr als Eckhart und als Hegel. Hier wird auch nicht bloß das Denken niedergeschlagen, nein es wird aus der persönlichen Tat erneuert. Hier wird nicht aus der Natur der Welt und des Menschen auf Gott geschlossen; aber die Tat Gottes macht auch die Natur zu seiner Offenbarung — gerade in ihren Rätseln, die ihn verhüllen.

c) Die Tat, die uns zur Offenbarung Gottes werden kann, nicht zwangsläufig muß, die wir auch ablehnen können, ist der Ruf zum Du, zum Wir, zur wahren Gemeinschaft, und ebendarin zum wahren, persönlichen Ich. In diesem Ruf ist beides auf Einen Schlag enthalten: die zeitlose Ur-setzung und die zeitliche Begegnung, das „ewige Nu" und das geschichtliche Heute. Erst aus dieser ganz persönlichen Begegnung können wir nachdenkend das „Apriori", die analogia entis, nein mentis oder personae, als innere Voraus-Setzung herauslesen, doch niemals als Ableitungsprinzip, aus dem alles Weitere sich glatt ergäbe.

Was wird von diesem Tat-Erleben her aus der Natur? Nimmt sie an diesem Offenbarwerden irgendwie teil? Und wie werden wir von hier aus „fertig" mit den Rätseln und Widersprüchen, die uns die Stellung des Menschen in und zu der Natur aufgedrängt hat?

---

1) Herm. Diem (Ev. Theologie 1936, 4, S. 157 ff.; 5, S. 167 ff.) zeigt, wie in der heutigen (franziskanischen) katholischen Theologie mit der analogia entis die „analogia fidei" zu vereinigen gesucht wird. Alles steht hier auf des Messers Schneide. Es geht darum, ob man die analogia fidei der analogia entis über- oder unterordnet. Im 1. Fall ist die evangelische Linie innegehalten, im 2. Fall verlassen. Diem sieht sie auch im 1. Fall verlassen. Doch auch er sieht im glaubenden Menschen ein neues Sein gesetzt, mit Luther. Aus diesem Satz ziehe ich die Folgerung einer evangelischen analogia entis, was Diem ablehnt.

Evangelisches Christentum darf nicht länger bleiben, was es leider vielfach geworden ist: naturlose Frömmigkeit. Die Antwort des Menschen der Neuzeit war die gott-lose Natur, oder doch die mit Gott in Eins gesetzte Natur, die moderne Ersatzreligion: Deus siva natura, die in Wahrheit auf eine Entwertung, eine Aushöhlung des Gottesglaubens hinausläuft.

In Wahrheit ist Persönlichkeit und persönliche Gemeinschaft unmöglich ohne Naturbeziehung. Natur ist und bleibt der Boden, auf dem allein Du-, Wir- und Ichleben möglich ist; ihm muß es entwachsen, über ihn hinausdringen; und doch muß es immer neu zu ihm zurückkehren, aus ihm die erdhaften Lebenssäfte saugen, in ihm und an ihm den Dienst der Treue tun, aus ihm die Symbole des Ewig-Dauernden gestalten. Ehe, Familie und Volkstum sind für uns Erdgeborene nicht Hemmungen, Gebundenheiten, die der Geistesmensch hinter sich lassen soll; nein sie sind die gottgeschaffenen Werdestätten für persönliches Gemeinschaftsleben, das der Ewigkeit entgegenwachsen kann. Gottes Offenbarung an uns, je mehr sie persönlich ist, muß eine Naturseite haben. So greift Jesus ein in die leib-seelische Ganzheit der Menschen, die er zum Vater führen konnte. So gehört zur Gemeinde seiner Jüngerschaft die Lebens-, die Tischgemeinschaft im Namen Jesu, von der aller gegenständliche Sakramentalismus eine Versteinerung bedeutet. Diese Tischgemeinschaft ist wirklich nur, wo Tat helfender Liebe ist.

Naturnah muß vor allem bleiben der Gottesgedanke selber. Das „Gott ist pneûma" bedeutet alles andere als eine Vergeistigung, die zur Verflüchtigung wird. Pneûma ist naturmächtiger Geist, geistgestaltete Natur. Gott ist pneûma, heißt geradezu: Gott ist Natur und Geist, und mehr als beides, weil es beides in sich schließt, beides aus sich entläßt. Wir können Gott weder in der Natur noch im persönlichen Entscheidungs- und Gemeinschaftsleben finden, wenn nicht zuerst Natur wie Geist in Gott sind. Auch das lesen wir nach-denkend aus dem Sinn der biblisch-neutestamentlichen Botschaft heraus. Luther und Jakob Böhme, die Neuentdecker der biblischen Welt, sind naturmächtige Menschen gewesen; so konnten sie, einander ergänzend, der eine als gotterschütterter Prediger, der andere als grübelnder Wirklichkeitsdeuter, die biblische Wirklichkeit dem neuzeitlichen Menschen zeigen, der sonst im Rationalismus erstickt, im Irrationalismus zerfließt. —

Von hier aus kann das gewaltige Naturbild der Neuzeit, das der Sinndeutung harrt, aus der rationalistischen und positivistischen Oberflächensicht befreit und der rein technischen Entweihung und Entstellung entrissen, wieder zum Symbol ewiger Wirklichkeit werden. Eine Symbolik der Schöpfung bleibt eine ganz große Zukunftsaufgabe der Theologie, zu der uns Gott die Augen öffnen muß.

Doch nun zum Schluß das Schwerste: die alten, immer neuen Anstöße und Skandala des Glaubens, von denen wir ja ausgiebig geredet haben? — Zuerst das immer neu zu Sagende, womit wir im Leben nie fertig werden, das wir darum stets uns selber sagen müssen, nicht wie Hiobs Freunde dem, der unter ihnen sich krümmt: ohne jene Skandala würden wir nicht ernsthaft nach Gott fragen, und ohne sie wäre der Glaube kein Wagen, auch kein Wagen des Denkens, also wertloser Zeitvertreib. Doch damit ist die S a ch e keineswegs erledigt. Es muß ganz konkret auf sie eingegangen werden, auf die Rätsel von Leid und Tod, Schuld und Schicksal. — Wir können hier nur noch andeuten.

Unser Weg hat uns hinausgeführt über jeden Naturpantheismus, wie über jeden rationalen, blutleeren Theismus. Beide sind auch nicht imstand, den Problemen des Leides, des Schicksals und der Schuld ernsthaft zu begegnen. Der Theismus insbesondere nicht. Sein Gott ist entweder Täter all des Grauens und all der Greuel, die auf Erden in Krieg und Frieden geschehen, oder ihr Zuschauer, der aus unfaßbaren Gründen das alles „zuläßt". — Der Gott, der uns im Christusgeschehen, das zugleich den Ruf des Schöpfers und die Verheißung des Vollenders enthält, begegnet, ist nicht gegenständlich faßbar, nein: er ist ganz Leben und ganz Tat. Was auf Erden geschieht, geschicht zugleich in ihm. „Denn mein Leiden ist das deine ..." das darf nicht sentimental, das will ganz ernsthaft, als Mysterium des Glaubens, verstanden, vielmehr geahnt sein. Was in Christus und den Christusträgern geschichtlich, hic et nunc, geschieht, das geschieht zugleich ewig, seit Anbeginn der Welt, in Gott. Nur für unser Denken zerlegt sich das in zwei Sichten. Ganz naturhaft und eben darum ganz persönlich und umgekehrt. Das will immer wieder in freier Tat des Glaubens als freie Tat der Liebe gewagt und ergriffen sein. Gott und das Böse — das bleibt auch hier letztes Rätsel. Auch vom Höchsten gilts: „Die Kraft kommt zur Vollendung in der Schwachheit." Gott überwindet das

Böse, indem er es an sich läßt, seine Folgen auf sich nimmt, es in Segen wandelt. Er stellt sich ganz hinein, und zeigt damit sein Drüberstehen. Theismus und Pantheismus sind hier überboten, nicht in einer Vermittlungsformel, sondern aus der Sicht des Glaubens heraus. Die Rätsel sind nicht beseitigt, vielmehr ins Eine große Gottesrätsel hineingenommen. Weil nicht mehr bewiesen wird, gibt es auch keine Gegenbeweise mehr. Die Skandala müssen unfreiwillige Zeugen sein für das größte Skandalon, das sie umschließt und aufhebt. Offenbarung — ja; doch Offenbarung des Geheimnisses aller Geheimnisse.

Natur als Offenbarung? Ja und nein! Ja — der Gottheit lebendiges Kleid — aber dies Kleid ist nicht fertig! Es offenbart und es verhüllt. „In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewige Gut" — hier erreicht beides seinen Gipfel, und weist doch voraus auf die Vollendung.

Er ist größer als unser kühnstes Ahnen. Er ist die ewige Stille und das wildbewegte Meer, die nichtende Wüste und die unerschöpfliche Fülle, der leuchtende Sinn und das dunkle Rätsel. — Wir wollen vor ihm verstummen und, wenn wir doch reden, es mit Hiob halten: „Ich will dich fragen, lehre mich!"

Glaube und Sein.

Kritische Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmanns Ontologie.

Von Dozent Lic. Dr. H. E. Eisenhuth in Leipzig, z. Z. Jena.

1. Die Überwindung der glaubenslosen Ontologie. — Durch Heidegger ist die Frage nach dem Sein wieder in den Mittelpunkt der philosophischen Erörterungen getreten. Die Ontologie ist bei ihm Fundamentalontologie und damit die Grundlegungswissenschaft schlechthin. Sie ist als Phänomenologie hermeneutische Existenzwissenschaft. Mit dieser doppelten Näherbestimmung ist das grundsätzlich Neue seiner Ontologie angedeutet. Eine völlig andersartige Begründung der Ontologie hat N. Hartmann in seinem letzten Buch: „Zur Grundlegung der Ontologie"[1]) gegeben. Auch bei ihm liegt der

1) Berlin 1935; vgl. auch seinen Vortrag „Zum Problem der Realitätsgegebenheit", den er 1931 vor der Kant-Gesellschaft gehalten hat, und der zu-

Wille vor, die gesamte Wissenschaft auf die Ontologie zu begründen. Wir wollen uns mit dieser wichtigen Arbeit im folgenden näher bekannt machen, kurz auf ihr Verhältnis zu Heidegger eingehen und kritisch Stellung zu ihr nehmen. Zuvor sei aber mit wenigen Worten angedeutet, warum Theologen sich überhaupt mit diesen ontologischen Wissenschaftsbegründungen befassen müssen.

Wir sind über die Zeiten hinaus, in denen der Glaube lediglich als eine Privatsache angesehen wurde. Wir wissen wieder um seine grundlegende Bedeutung für die völkische Gemeinschaft und für die Völkerwelt. Ein unfrommes Volk muß zugrunde gehen. Diese Erfahrung hat auch ihre wissenschaftstheoretische Bedeutung, die allerdings noch nicht in gleicher Weise anerkannt wird. Mit der neuen Stellung zum Glauben müßte auch eine neue Stellung zur Theologie verbunden sein. Als Ausdruck derjenigen Existenzverhaltung, die aus der Wirklichkeit Gottes lebt, kann sie nicht nur den Charakter einer Einzelwissenschaft neben anderen haben, sondern es muß ihr eine grundlegende Bedeutung für alle Wissenschaften zukommen. Die Gotteswirklichkeit ist für die Theologie nicht eine Ideologie, sondern die Grunderfahrung einer echten Gemeinschaft aus der Vergebung. Wir haben schon vor Jahren gegenüber Heideggers Ontologie geltend gemacht, daß er bei seiner Existenzanalyse den religiösen Glauben nicht in Ansatz gebracht hat[1]), und daß er die Theologie aus dem Problemgebiet der Metaphysik ausgeschlossen hat[2]). Obwohl er sich verschiedentlich gegen die Theologie abgegrenzt hat[3]), mußte er doch zugeben, daß er in der Ausarbeitung der Transzen-

sammen mit 23 Beiträgen der Diskussion veröffentlicht worden ist (Philosophische Vorträge, Nr. 32); in seiner Schrift „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre" (enthalten in der Festschrift für Paul Natorp, 1924, S. 124 ff.) geht er den Hauptfehlern in der Geschichte der Ontologie nach.

1) H. E. Eisenhuth, Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem, 1931, S. 245.

2) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, S. 227. „Jede theologische (Stellungnahme) kommt als solche — sie mag zustimmen oder ablehnen — überhaupt nicht in die Dimension des Problems einer Metaphysik des Daseins"; vgl. Eisenhuth, Ontologie und Theologie, 1933, S. 81.

3) M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927, S. 272 Anm. 1, 306 Anm. 1, 427 Anm. 1.

denz und der Sorgestruktur vom christlichen Glauben her bestimmt worden ist[1]). Noch an anderen Stellen läßt sich dieser Einfluß nachweisen: bei den Untersuchungen über die Schuld, das Gewissen, den Lastcharakter des Daseins und die Existenz (Kierkegaard). Auch Hartmann schreibt seine ontologische Grundlegung, ohne den evangelischen Glauben und die Theologie in Erwägung zu ziehen. Viele Wissenschaftler, auch Theologen[2]), haben sich an diesen Tatbestand gewöhnt. Wir aber erheben dringend die doppelte Frage: steht es mit einer bis ins Letzte vordringenden Wissenschaft, mit einer Ontologie, recht, wenn sie von dem Herzstück des Lebens, von dem Glauben abzusehen vermag? Und umgekehrt: Steht es mit dem evangelischen Glauben und der Theologie recht, wenn sie von der Grundlegungswissenschaft unbeachtet bleiben können?

Wenn es Hans Heyse in seinem Buch „Idee und Existenz" (1935) der bisherigen Wissenschaft zum Vorwurf gemacht hat, daß sie sich durch das Christentum ihr Thema hat bestimmen lassen, so müssen wir umgekehrt feststellen, daß im protestantischen Sinne dies durchaus noch nicht echt genug geschehen ist. Im Gegensatz zu ihm müssen wir von der heutigen Ontologie sagen, daß sie grundsätzlich noch nicht über das Griechentum hinausgekommen ist[3]). Bei dieser Nichtbeachtung des Glaubens handelt es sich nicht nur um das Übersehen einer für die völkische Gemeinschaft entscheidenden Daseinsweise, sondern auch um die Verschlossenheit gegenüber einer tiefen Seinserkenntnis.

Es ist daher für Theologen eine Pflicht, in ständiger Fühlung zu bleiben mit den philosophischen Bemühungen um die grundlegenden Seinsfragen. Durch die gegenseitige Absonderung könnte ein Schaden entstehen, der für beide Teile nur schwer wieder gutzumachen wäre: für die Philosophie, daß sie sich allmählich um die eigene Tiefe bringt, weil sie den Menschen in seiner letzten Betroffenheit im Glauben nicht mehr ernst nimmt; für die Theologie, daß sie für sich bleibt und ihr vornehmstes Gebot der Nächstenliebe innerhalb der geistigen Auseinandersetzung nicht erfüllt. Die evangelische Theologie ist dafür verantwortlich zu machen, ob das Evangelium auch geistig unserem Volke Licht zu sein vermag, wozu der Glaube berufen ist.

1) Ebenda S. 49, 199 Anm. 1.
2) Vgl. Eisenhuth, Ontologie, S. 77, 81 ff.
3) Zu Heyse vgl. demnächst meine „Deutsche Frömmigkeit" 1937.

Es genügt nicht, daß der Glaube im wissenschaftlichen Leben und in der seelischen Gestaltung der völkischen Zukunft als berechtigt anerkannt wird. Die Theologie muß dafür sorgen, daß er selber als die tiefste ontologische Verstehensmöglichkeit erkannt wird. Gegen diese theologische Zielsetzung wird allerdings so lange ein Mißtrauen bestehen, als in dem Christentum eine fremdvölkische Geistigkeit gesehen wird und in der Theologie entweder eine dogmatisch selbstbewußte Form der Metaphysik oder eine spekulative Überhöhung oder Begründung der philosophischen Ontologie. Eine im Evangelium begründete Theologie will aber gar nicht sich selbst behaupten. Sie lehnt es ab, die Philosophie beherrschen zu wollen. Sie sucht vielmehr in demselben Umkreis der Philosophie in der weitesten Erfassung des Seins der Wahrheits- und Wirklichkeitserkenntnis dadurch zu dienen, daß sie das Sein aus der Offenbarung Gottes versteht.

Der evangelische Glaube ist zwar als die persönliche Christuserfahrung eine Gabe Gottes. Wird dieser Glaube aber in der Theologie zu einer Wissenschaft der Glaubenden, dann muß sie die Offenbarung für das Sein selber offenbar machen. Insofern hat die Offenbarungstheologie selber eine offenbarende Bedeutung. Der Glaube gehört daher mit in die Grundlegung einer Ontologie.

2. Die Grundlinien der Ontologie bei N. Hartmann. — In ständiger Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Aristoteles und dem scholastischen Universalienstreit sucht Hartmann die Ontologie als die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem zu erweisen. Seine Methode ist dadurch gekennzeichnet, daß er entgegen der reflektierten Haltung, der intentio obliqua, zur unreflektierten natürlichen Haltung, zur intentio recta, zurückführt[1]). Der Blick für das

1) Hartmann, S. 50. „Die naive und die wissenschaftliche Einstellung haben bei aller inhaltlichen Verschiedenheit doch dieses gemeinsam, daß sie die Welt, die den Inbegriff ihrer Gegenstände ausmacht, durchaus für real nehmen. Sie stehen darin beide gleich fest auf der Basis des Erfahrens und Erlebens ... die ontologische Einstellung (ist) die geradlinige Fortführung der natürlichen und wissenschaftlichen; sie schließt sich ohne Bruch an diese an, ja, sie ist im Grunde identisch mit ihr. Die Ontologie ... steht so von vornherein im Zeichen der Umkehr und der Rückkehr zu den Grundphänomenen, sie steht dem Leben in seiner Fülle wieder nah ... die Lehre vom „Seienden als solchem" ist die natürliche philos. prima" (Z. Problem d. Realitätsgegebenheit, 1931, S. 32 f.).

Seiende als Seiendes ist im naiven und wissenschaftlichen Weltbewußtsein enthalten. Erst durch spätere Theorien ist das Wissen um das an sich Seiende verlorengegangen. Die Hauptthese, um die es Hartmann in dieser Hinführung zur ontologischen Grundlegung zu tun ist, ist der Nachweis des Ansichseins des Seienden.

In dieser Arbeit sind vier Einzeluntersuchungen vereinigt. In einer Einleitung weist Hartmann zunächst die Notwendigkeit der Ontologie nach. Die einzelnen Wissenschaftsgebiete haben einen metaphysischen Hintergrund. In allen ist mit dem Bekannten Unbekanntes verbunden. Dieser metaphysische Einschlag ist selber ontologischer Art, da es sich dabei um die Seinweise, um das Strukturgesetz, um die Bestimmtheit oder um die kategoriale Form handelt. Diese Seiten des Unbekannten sind erforschbar und umschreiben das Aufgabengebiet der Ontologie.

a) Vom Seienden als Seiendem überhaupt. Die Kritik an den verschiedenen reflektierten Auffassungen vom Seienden ist in diesem Abschnitt noch nicht überall überzeugend, weil sie die Grundhaltung des ganzen Buches voraussetzt. Immerhin leistet diese Kritik ein Positives. Sie eröffnet den Zugang zu dem Seienden. Die traditionellen Fassungen des Seienden haben immer nur je eine Seinskategorie herausgestellt, ohne aber das Seiende als solches selber zu erreichen. Zwar kann dieses nicht durch eine Eingrenzung gewonnen werden, wohl aber wird es von seinen Besonderungen aus als das umfassend Gemeinsame dieses Seienden erkannt (S. 72). Aus den beiden Vorurteilen: alles Seiende ist Gegenstand und alles Seiende ist Phänomen, folgte für die Ontologie die Festlegung als Gegenstandstheorie oder als Phänomenologie. Im Unterschied dazu will Hartmann die Ontologie wieder im aristotelischen Sinne als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem durchführen.

b) Das Verhältnis von Dasein und Sosein. Unter dieser Fassung behandelt Hartmann das Verhältnis der beiden Seinsmomente Dasein (existentia) und Sosein (essentia) und das der beiden Seinsweisen Realität und Idealität. Das ontologische Grundschema im Weltaufbau ist das konjunktive Verhältnis zwischen Dasein und Sosein und das disjunktive Verhältnis zwischen Realität und Idealität. Das Seiende als Seiendes ist die Überschneidung dieser beiden Gegensatzpaare zwischen den Seinsmomenten und den Seinsweisen.

Hartmann formuliert als ein allgemeines Seinsgesetz das Gesetz von der fortlaufend verschiedenen Identität von Dasein und Sosein: alles Sosein von etwas ist das Dasein von etwas anderem und umgekehrt (S. 133 ff.). Diese neue Grundlage der Ontologie soll die Trennung zwischen Realbestimmtheit und idealer Wesenheit zugunsten des Systems zweier sich überschneidender Verhältnisse überwinden. Aus dieser Grundlegung ergibt sich ein dreifaches Thema für die Ontologie: die Gegebenheit des Realen und des Idealen, ihre Seinscharaktere und ihr Verhältnis zueinander. Hartmann befaßt sich in den beiden nächsten Abschnitten nur mit dem ersten Thema; die zwei weiteren sind zwei neuen Arbeiten vorbehalten.

c) Die Gegebenheit des realen Seins. Das Thema ist das Ansichsein des Seienden. Im Erkennen, in dem Emotionalen und in den Lebenszusammenhängen sind die Akte transzendenter Art. In ihnen wird eine Verbindung zwischen dem Bewußtsein und dem Ansichsein des Seienden hergestellt. Von einem Erkennen kann nur dann gesprochen werden, wenn der Gegenstand nicht im Erkennen selber aufgeht, sondern übergegenständlich ist und damit an sich besteht. Sonst wäre es nicht das Erfassen eines Seienden, sondern eines Gedachten oder Vorgestellten. Im Emotionalen wird bei den rezeptiven wie auch bei den prospektiven und spontanen Akten durch das Widerstandserlebnis das Ansichseiende erfahren. Dasselbe gilt für die Erfahrung in den größeren Zusammenhängen des Lebens, in die diese einzelnen Akte des Erkennens und Erlebens eingebettet sind. Allgemeine Grundtypen dieser Eingliederung sind das Wertfühlen, der Umgang mit den Dingen, die Sorge, die Arbeit, der Umgang mit Personen im Rechtlichen, Politischen und Geschichtlichen und die Einordnung in die kosmischen Zusammenhänge. Die Erkenntnis hat den Vorteil der Objektivität und der unbegrenzten Überschau, aber den Nachteil geringerer Realitätsgewißheit. Bei den emotionalen Akten ist dagegen das Dasein gewiß, das Sosein aber undeutlich. Es besteht daher zwischen der Erkenntnis und dem Emotionalen ein Ergänzungsverhältnis in bezug auf die Vorzüge und Nachteile (S. 230).

d) Das ideale Sein. Der Gesamtbereich des Idealen wird durch die apriorische Erkenntnis erfaßt. Daß auch das ideale Sein ein Ansichsein hat, zeigt sich auf Grund des Zusammenhangs der mathe-

matischen Erkenntnis mit der Realitätserkenntnis. Die mathematische Gesetzlichkeit trifft auf die reale Welt zu, noch bevor diese in der Mathematik erkannt ist. Diese Gesetzlichkeiten können daher nicht subjektiv immanenter oder nur gedanklicher Art sein, sondern müssen ansichseiend sein wie es die reale Welt auch ist. Ihre selbständige Idealität ergibt sich aus drei Gründen: 1. alle apriorische Erkenntnis gilt für die Totalität der Fälle und ist daher selber unabhängig von diesen. 2. Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des Idealen ergibt sich nicht aus den Einzelfällen, sondern nur im Blick auf die idealen mathematischen Verhältnisse. 3. Das ideale Sein ist gegen seine Realisation indifferent und geht inhaltlich darüber hinaus. Auf vier Arten des idealen Seins geht Hartmann näher ein: auf die mathematischen Gesetze, die Wesenheiten der Wesensschau, die logischen Gesetze, die er als Seinsgesetze begreift (S. 301 ff.) und auf die Werte, die an den Wertreaktionen herausgehoben werden können. Das Grundgesetz im Verhältnis des Idealen zum Realen sieht er darin, daß das ideale Sein die Grundstruktur für das reale Sein ist, beide Seinsarten jedoch auch unabhängig voneinander sein können. Es gibt ideales Sein ohne Realität, z. B. die imaginäre Zahl, und es gibt reales Sein ohne ideales Sein, z. B. das wertblinde und das widergesetzliche Sein. Zum Schluß wendet sich Hartmann gegen die Überschätzung des idealen Seins, durch die eine Verkennung und Abwertung des Realen erfolgt. Höheren Wert hat nicht das ideale, sondern das reale Sein. Das ideale ist nur allgemein. „Die Realität schon rein als solche ist die höhere Seinsweise ... Die wahren Werte des Menschen liegen immer im Vergänglichen" (S. 317).

3. Kritik. — Die Zurücklenkung des ontologischen Denkens auf den natürlichen Realismus ist recht bedeutsam. Die fruchtlosen Einwände der Skepsis und die Einseitigkeiten des subjektiven Idealismus und des Neukantianismus werden durch die Macht der Widerstandserfahrung, besonders in der persönlichen Begegnung überwunden. Einen Beweis für die These von dem Ansichsein des Seienden kann Hartmann allerdings nicht geben, wie es auch unmöglich ist, das Sein zu definieren (S. 46) oder direkt zu sagen, was eine Seinsweise ist (S. 77). Eine solche Definition müßte das Definierte schon voraussetzen. Wohl aber deckt er die Voraussetzungen auf, auf denen die natürliche und wissenschaftliche Einstellung zur Welt beruht.

Drei für die Ontologie entscheidende Grundfragen bleiben aber noch ungelöst, auf die wir hinweisen müssen. Sie beziehen sich auf die Übergangsschwierigkeit, auf die Irrationalität und auf das Wahrheitskriterium.

a) Die Übergangsschwierigkeit. Hartmann hat sich an verschiedenen Punkten gegen Heideggers Fundamentalontologie gewendet. Am wenigsten allerdings trifft diesen die Ablehnung der Sinnfrage (S. 43 ff.). Hartmann hat hier die besondere Bestimmung des Sinnes nicht in Ansatz gebracht. Der Sinn ist bei Heidegger die formale Struktur des Verstehens, „das Woraufhin des primären Entwurfs“ [1]). Außerdem übt er Kritik an seiner Fassung des Zuhandenen (Ontologie, S. 79, 213), der Todesangst (S. 197), an der Auffassung von der Jemeinigkeit der Welt (S. 46, 216) und an der Sorgestruktur (S. 214 f.). Der Hauptunterschied zwischen beiden Ontologien liegt darin, daß Hartmann keinen Vorrang innerhalb des Seienden gelten lassen will. Heidegger hat das Seiende allein von dem sich selbst verstehenden Seienden, vom Dasein aus erschlossen und klar zwischen dem real Seienden und dem Daseienden unterschieden, ohne etwa dem Vorhandenen die Seinsweise selber abzusprechen. Trotzdem kennt auch Hartmann eine Bevorzugung innerhalb des Seienden. Allerdings ist es bei ihm die des Realseienden. Indem aber Heidegger alles Seiende des Welthaften als Seinsweisen des Daseins begreift, hat er die innere Beziehung zwischen dem Dasein und dem Realseienden aufgewiesen, ohne dieses in seiner besonderen Seinsart zu leugnen oder als bewußtseinsimmanent mißzuverstehen [2]). Bei Hartmann dagegen kann das bevorzugte reale Sein diesen Erschließungscharakter nicht haben. Wenn an diesem Punkt ein philosophischer Einsatz möglich wäre, dann dürfte nicht eine Übergangsschwierigkeit entstehen. Die Frage wird aber bei Hartmann nicht beantwortet, wie wir überhaupt zur Erkenntnis des an sich Seienden kommen. Wir sind allerdings der Meinung, daß diese Übergangsschwierigkeit kein echtes philosophisches Problem ent-

1) Heidegger, Sein und Zeit, S. 151, 324.

2) Dieser Vorwurf ist gegen Heidegger oft erhoben worden. Gegen die besonders eindringlichen Begründungen Sternbergers in dessen Buch „Der verstandene Tod“, 1934, haben wir ausführlich Stellung genommen: ZThK 1936, S. 288 und Theol. Lit.-Ztg. 1937.

hält. Sie kann dem naiven Realismus, Sensualismus oder Positivismus gegenüber geltend gemacht werden. Die Philosophie kann zwar nicht ausdrücklich zu allen falschen Fragen Stellung nehmen. Sie darf aber auch nicht selber zu solchen Fragen Anlaß geben. Die Frage nach dem Übergang müßte gerade von einer ontologischen Grundlegung aus als unberechtigt erwiesen werden können.

Obwohl Kant grundsätzlich über sie hinausgeführt hat, kehrt auch bei ihm diese Schwierigkeit im Schematismuskapitel wieder. Wir können aber in diesem Falle den kritischen Kant dem unkritischen gegenüberstellen. Bei Hartmann besteht aber die Gefahr, daß bei seiner Bemühung um den Realismus das Denken wieder vor Kants Kritik zurückgeführt wird. Eine Andeutung, die eine Lösung dieser Frage enthalten könnte, liegt in den Ausführungen über das Rückbetroffensein innerhalb des personalen Umgangs. Der Handelnde erfährt die Realität des anderen nicht allein dadurch, daß er in ihm einen Widerstand antrifft, sondern vor allem dadurch, daß er durch ihn rückbetroffen wird. Diese Zurückstrahlung der Handlung auf den Handelnden selbst ist eine zweite Realitätsgegebenheit innerhalb der spontanen Akte. Hartmann spricht geradezu von einem unaufhebbaren Elementarphänomen, „daß Handlung und Wille ihre Wertprägung durch eben das erfahren, was sie in der realen Welt an Realpersonen anrichten — wobei das Anrichten nicht etwa erst im äußern Geschehen (im Erfolg) liegt, sondern schon in der Intention. Denn das Anrichten hat schon in der Intention des Handelnden und Wollenden sein Gewicht im Betroffenwerden von Personen. Dieses Gewicht fällt zurück auf den, der es so gewollt hat. Es belastet ihn, ‚zeichnet' ihn, ist ein ihn rückbetreffendes. Er kann dem Zurückfallen des Gewollten auf ihn — sei es als Schuld oder als Verdienst — auf keine Weise entgehen" (S. 202). Mit diesen Ausführungen gibt Hartmann zu, daß die Realität des anderen aus den Wirkungen erkannt wird, die er in uns hervorruft. Wir können also immer nur insofern von einem Sein des anderen reden, als er für uns wirksam geworden ist. Sein Ansichsein ist also nicht ursprünglich, sondern abgeleitet und wird durch die Erkenntnis nicht aufgehoben, sondern erst begründet. Indem aber Hartmann dieses Verhältnis umkehrt, muß die Übergangsschwierigkeit entstehen. Bei unserer Auslegung der Widerstandserfahrung des anderen wird stets auch eine Schwierigkeit bleiben,

aber nicht die des Übergangs, auch nicht die der Einfühlung, die sich immer als eine Folge der ersteren ergibt, sondern die des reinen Hinnehmens der Andersartigkeit. Nur allzuoft wollen wir den anderen so haben, wie wir selber sind, oder wie wir ihn haben möchten[1]). Hartmann hat also die von ihm selber gebrachte Andeutung zur Überwindung der Übergangsschwierigkeit ungenutzt gelassen.

Noch andere Ausführungen beweisen, daß auch Hartmann nur insofern von einem Ansichsein sprechen kann, als dieses von uns als solches erkannt worden ist, auch wenn für ihn dieser nicht ontologische Begriff nur „eine Abwehr und ein Trennungsstrich gegen das bloße Gegenstandssein" ist (S. 85). Er hat das Ansichsein durchaus nicht im gnoseologischen Sinne als irrational bezeichnet. Er versteht das Übergegenständliche von seinen erkennbaren Seiten her. Damit hat er aber von dem behaupteten Ansichseienden doch im Grunde auch nur das für uns Seiende erfaßt. Wenn er allerdings meint, daß das Problembewußtsein und der Erkenntnisprozeß von dem Ansichseienden Zeugnis ablegen (S. 168), dann muß dagegen geltend gemacht werden, daß das Wissen um ein Problem stets schon von einem Vorwissen getragen ist. Auch Hartmann hat das Unerkannte grundsätzlich an das Bekannte gebunden, so daß dieses von dem Bekannten her erst inhaltlich verstanden werden kann. Hartmanns Ontologie gründet sich also auch auf das Verstehen des Daseienden. Er hat allerdings nicht anerkannt, daß auch er das behauptete Ansichsein des Seienden von der Zirkelhaftigkeit des Verstehens aus begreift. Wenn er mehrfach von dem Wunder gesprochen hat, daß überhaupt die Erkenntnis eine Realität zu erfassen vermag (S. 319), so hat er damit selber die Ungelöstheit seiner Stellungnahme angedeutet. Dieser Wunderbegriff kann aber nur die Bedeutung eines Problemhinweises, nicht einer letzten Antwort haben.

b) Das Irrationale. Die zweite Schwierigkeit liegt in der Beibehaltung des Begriffs des Irrationalen. Das Irrationale ist bei ihm das Grenzphänomen der Erkenntnis. Es ist nicht ein Alogisches, sondern ein Unerkennbares, ein Transintelligibles (S. 170). Hartmann bestreitet zwar, daß es an sich ein Irrationales gebe; an sich kann alles

1) Der Frage nach dem Verstehen des anderen sind wir in einer Einzeluntersuchung nachgegangen, und zwar in bezug auf die Enttäuschung am anderen. Christliche Welt 1931, Sp. 545 ff.

Ansichseiende Gegenstand der Erkenntnis werden (S. 172). Aber die Erkenntnis kann nicht alles erkennen. Es gibt also ein „für uns Irrationales". Er rechnet hierzu Problemgruppen, denen gegenüber grundsätzlich die menschliche Erkenntnis versagen muß, z. B. die Rätsel des Lebendigen, die psychophysische Einheit, die Freiheit, die erste Ursache. Auch manche Seinskategorien sind den Erkenntniskategorien unangemessen: die Unendlichkeit, das Kontinuum, die Substrate, die Individualität und die konkreten Totalitäten (S. 173). Das Transintelligible ist also ein Teil des Transobjektiven und gehört wie dieses zu dem Ansichseienden. Es ist „gleichsam der unendliche Rest aller Problemgehalte, die der endlichen Erkenntnis eine Grenze möglichen Vordringens ziehen" (S. 175). Am Ende des Buches zeigt er auch im Bereich des idealen Seins das Irrationale auf. Besonders im Logischen seien die obersten Gesetze weder von sich aus noch von einem anderen her einleuchtend. Der Satz der Identität sei ein Satz von nicht Identischem, wenn er nicht eine Tautologie enthalten solle, und schließe damit den Widerspruch in sich ein. Ebenso weist er auch bei den beiden anderen logischen Grundgesetzen, bei dem Satz des Widerspruchs und dem des ausgeschlossenen Dritten eine Irrationalität nach (S. 320 ff.).

Bei Hartmann gibt es also zwei Bestimmungen des Irrationalen: das Irrationale ist das für uns grundsätzlich Unerkennbare innerhalb des Totalgegenstandes des Ansichseienden, und es ist das uns Unerkennbare innerhalb des Erkennbaren. Beide Bestimmungen sind aber bedenklich. Die erste enthält den Widerspruch in sich, daß sie über das Unerkennbare überhaupt eine Aussage wagt, auch wenn diese nur negativ ist. Die zweite Bestimmung leidet darunter, daß sowohl jene Seinskategorien wie auch jene logischen Grundgesetze die Grundbedingungen für das Zustandekommen der Erfahrung und der Erkenntnis enthalten. Bedingungen aber, die in diesem grundlegend wichtigen Sinne konstitutiv genannt werden müssen, sind der Erkenntnis zugänglich, weil sie in jeder Erfahrung und in jedem Aktvollzug sich nachweisen lassen. Diese nun ihrerseits als in sich widerspruchsvoll oder als unerklärbar auszugeben, entbehrt der Begründung. Hartmann hat selber darauf hingewiesen, daß der Satz des Widerspruchs ein Seinsgesetz ist (S. 301). Was in sich widerspruchsvoll ist, hat kein Sein. — Daß der Satz der

Identität nicht eine Tautologie enthält, ist leicht daran zu erkennen, daß Fichte aus ihm in der Wissenschaftslehre ein ganzes System abzuleiten vermocht hat. Er enthält die grundlegende Voraussetzung, daß alles Denken und damit auch das Seinserfassen selber nur bei einem Bewußtsein möglich ist, das die Begriffe identisch festhält und sich dadurch selber als ein Einheitliches beweist. — Die Unerklärbarkeit dieser Grundvoraussetzung aber als irrational zu bezeichnen, ist nur einer rationalistischen Philosophie gegenüber als eine nicht genaue Ausdrucksweise notwendig. Es wird niemand letzte Erklärungsprinzipien wiederum erklären wollen[1]). Dann wird aber die Bezeichnung der Irrationalität gerade zum Gegenteil von dem Gemeinten: sie weist dann nicht auf ein Unerkennbares hin, sondern auf eine erkannte Letztheit.

c) Die Wahrheitsfrage. Das dritte Bedenken gründet sich auf die Wahrheitsfrage. Ohne nähere Begründung bezeichnet Hartmann die Wahrheit als das Zutreffen der Aussage auf etwas, „was unabhängig von ihr so ist, wie es ist“[2]). Die näheren Ausführungen darüber sind wohl noch zu erwarten. Nur darauf sei schon jetzt hingewiesen, daß die Norm für die Beurteilung des Zutreffens in einer übergreifenden Beziehung sichtbar sein müßte.

4. Die Seinserkenntnis des evangelischen Glaubens.

a) Das Besondere der theologischen Kritik. Jede Kritik erhält ihre Sicht zunächst aus dem eigenen Umkreis des Bekannten und Vertrauten. Diese Tatsache läßt sich nicht leugnen, weil in ihr die Gebundenheit des Denkenden an den eigenen Lebenskreis deutlich wird[3]). Eine wissenschaftliche Kritik unterscheidet sich aber dadurch von einer unwissenschaftlichen, daß sie sich über diese existenzielle Bindung klar ist und in ihr noch nicht den Grund der Wahrheit sieht. Die eigene Existenz ist nicht ein Standpunkt, sondern ein Gestaltungs- und Lebensauftrag. Die Gebundenheit an die Existenz verwehrt in gleicher Weise eine dogmatische Selbstbehauptung wie auch ein grenzenloses Sich-

1) Dies hat Hartmann S. 46 auch gesagt.

2) S. 248; ähnlich S. 6, 86, 232, 298 u. ö.

3) Dies beweisen auch die einzelnen Beiträge in der Diskussion über die Realitätsgegebenheit, a. a. O. S. 34 ff.

verlieren. Sie zwingt den Denker, ganz selbst zu sein, indem er auf den anderen hört. Denn es geht nicht um die Verteidigung einer eigenen Stellungnahme, sondern um die Gewinnung der gemeinsam bindenden Wahrheit.

Worin besteht nun das Besondere einer theologischen Kritik? Auch von ihr gilt zunächst, daß sie von einer eigenen Sicht herkommt. Ihr Besonderes ergibt sich allein aus der Eigenart der Glaubenserfahrung. Sie unterscheidet sich von einem subjektiven Standpunkt dadurch, daß sie sich auf die geschichtliche Offenbarung Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde begründet und von dieser aus zu einem bestimmten Sehen und Denken gezwungen ist. Die theologischen Aussagen können zwar nicht den Anspruch erheben, selber Gottes Wort zu sein. Sie sind aber auch mehr als nur die unpersönliche Wiederholung eines vergangenen historischen Glaubens anderer. Sie bezeugen im eigenen Einsatz die Gestaltungskraft des Glaubens für alle Fragen der Gegenwart und Zukunft. Können aber die Aussagen des Glaubens überhaupt an philosophische Untersuchungen heranreichen? Auf zwei Wegen, dem katholischen und dem orthodoxen, ist dies allerdings nicht möglich; denn beide meinen, von einem festen Besitz her ihr Urteil vollziehen und durch Worte der Heiligen Schrift ihm den Ausweis besonderer Göttlichkeit verleihen zu können. Eine Theologie, die in dieser apodiktischen Haltung vertreten wird, ohne durch die Tiefe des Fragens hindurchgegangen zu sein, wird mit Recht abgelehnt. Damit ist aber eine innere Verbindung zwischen Philosophie und Theologie nicht grundsätzlich bestritten.

Die Theologie hat als Wissenschaft der Glaubenden nicht eine eigene Logik oder Ontologie. Bei der Durchdenkung des Glaubens ist sie vielmehr auf die Philosophie angewiesen. Theologie und Philosophie befassen sich nicht mit zwei verschiedenen Gebieten des Lebens, die nebeneinander liegen, sondern mit diesem Leben selber in seiner Ganzheit. Der Unterschied läßt sich also nicht durch eine Abgrenzung der Gebiete, sondern nur durch die verschiedene Haltung in diesem Gesamtgebiet bestimmen. Die Philosophie eines Glaubenden ist immer Theologie. Eine Theologie aber, die nur im rabbinischen Sinne Schriftgelehrsamkeit ist, bezeugt nicht den Glauben und ist weder Theologie noch Philosophie. Die Theologie eines Glaubenden wird sich niemals nur auf die Dogmatik beschränken, sondern selber die Beziehung zur Weisheit su-

chen. Wir wollen damit nicht sagen, daß das philosophische Werk eines Nichtglaubenden weniger ernst oder tief sei. Es kann aber nicht total sein. Die Theologie hat kein Recht, wie dies bei Kuhlmann, Grisebach u. a. geschieht, die Philosophie allgemein der Immanenz zu zeihen und sie deshalb unter das Gerichtswort zu stellen. Nirgends ist die Verallgemeinerung so gefährlich wie im religiösen Leben, aber auch nirgends wird sie so oft geübt, wie in der (dialektischen) Theologie. Wohl aber ist die Theologie in der Lage nachzuprüfen, ob die ganze Fülle der Sichtmöglichkeiten des Glaubens innerhalb einer Philosophie zum Ausdruck kommt.

Wir wollen kurz nachweisen, daß die drei Punkte der geäußerten Kritik an Hartmanns Ontologie theologischen Charakter tragen, obwohl sie sich ganz und gar in dem Gebiet des Ontologischen selber halten.

b) Das Geschaffensein. Wenn Hartmann sagt, daß die Seinsphänomene als solche indifferent sind gegen Idealismus und Realismus, gegen Theismus und Pantheismus (S. 40), dann hat er eine unberechtigte Verallgemeinerung vollzogen. Für den christlichen Glauben steht alles Seiende in einer Beziehung zu dem Schöpfungswillen Gottes. Wir erinnern an die Naturpsalmen und an die Schöpfungserzählungen[1]). Schon in diesem ersten Punkt zeigt sich die Sichtfülle und die philosophische Bedeutsamkeit des Glaubens. Indem Hartmann den evangelischen Glauben von dem ontologischen Ansatz fernhält, ergibt sich für ihn die Losgelöstheit des Seienden aus einem übergeordneten Schöpfungszusammenhang, so daß damit nicht nur die Beziehungen untereinander, sondern auch die zu den Menschen selber aufgehoben werden. Eine Ontologie ohne den Gottesglauben muß daher schlechthin ohne Sinnerklärung der Gegenstandserkenntnis bleiben. Wir meinen nicht, daß innerhalb der Ontologie schon mit dem Hinweis auf den Schöpfungsglauben genug gesagt wäre, und daß damit das überaus schwierige Erkenntnisproblem gelöst sei. Wohl aber ist durch die Theologie eine bestimmte, die naiv-realistische Haltung, die immer eine unfromme und selbstgefällige Haltung ist, abgewehrt. Zugleich enthüllt sie eine Sicht auf die Ganzheit hin, die zu einer tieferen Erfassung der Phänomene zwingt. Jedes tiefere Fragen innerhalb der Ontologie muß daher auf den religiösen Tatbestand treffen.

c) Das Offenbarsein und Begnadetsein. Das

1) Psalm 8, 19, 104; Genesis 1; Hiob 38 f.

Bedenkliche an der Behauptung der Irrationalität liegt nicht darin, daß eine Begrenzung der Erkenntnis zugegeben wird. Es wäre eine Vermessenheit, das gesamte Geschehen als rational bezeichnen zu wollen. Bedenklich ist vielmehr diese Gegensatzauffassung von Rationalismus und Irrationalismus überhaupt. Es verrät sich in beiden Behauptungen eine Vorherrschaft der ratio. Gegen den damit verbundenen Intellektualismus gibt es keine stärkere Gegenwehr als das Ernstnehmen des Gottesglaubens. Zwar hat der Rationalismus die Theologie selber oft beherrscht und zwei sehr entgegengesetzte Wirkungen gehabt. In der Orthodoxie verband er sich mit der reinen Lehre und führte zur Unduldsamkeit; in der Aufklärung verband er sich mit der natürlichen Religion und führte zum Liberalismus. An diesen beiden Früchten läßt sich die Wurzellosigkeit des Rationalismus erkennen. Wer sich im Leben allein nach der ratio richtet, ist in den verschiedenen Lebenslagen zu sehr entgegengesetzten Entscheidungen fähig, weil es ihm an einer festen und durchhaltenden Bindung fehlt. Der Rationalismus ist im tiefsten Sinne Gott-los. Es besteht daher für die Theologie die ständige Aufgabe, nicht nur sich selber gegen ihn zu schützen, sondern ihn auch in seiner Unmöglichkeit für die philosophische Erfassung des Lebens darzutun. Es gibt zwar viele Gründe, den Rationalismus auch in der Form des Irrationalismus zu überwinden: was wäre die ratio ohne einen gesunden Körper im individuellen und im völkischen Leben? Der Rationalismus bleibt ohne Verständnis gegenüber den wesentlichen Lebensverhaltungen. Er vermag weder eine sittliche Entscheidung zu beurteilen, noch selber zu bewirken. Er ist ohne Gestaltungskraft, weil er nicht in, sondern über der Geschichte steht. Mit dem Glauben an die Erlösung ist aber nicht nur die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen anerkannt, sondern durch die Beziehung zur geschichtlichen Offenbarung zugleich auch die Unmöglichkeit des Menschen eingesehen, von sich aus zur Freiheit zu gelangen. Der Glaube erschließt also eine völlig neue Sicht der Welt, die dem Rationalismus und dem Irrationalismus verborgen ist. Im Glauben wird deutlich, daß die ratio nicht nur in ihrer Erkenntnis begrenzt ist, wie es Hartmann durch die Betonung des Irrationalen sagen will, sondern daß sie als ein Glied im Lebensganzen an der Unerlöstheit dieses Lebens selber teil hat und auch auf die Offenbarung Gottes verwiesen ist. Wenn sie auch im Gegensatz zu Hart-

manns Behauptung die Seinskategorien zu begreifen vermag, so ist sie doch vor den persönlichen Lebensfragen ratlos; nicht etwa, weil sie diese nicht begreifen, sondern nicht überwinden kann: Schuld, Angst, Tod. Der Glaube hebt die Tätigkeit der ratio nicht auf, sondern läßt sie von der Offenbarung aus letzte Antworten erfassen. Allerdings wird das Wunder der Offenbarung selber von Theologen oft als irrational bezeichnet. Dies geschieht jedoch zu Unrecht[1]). Im Offenbarungsglauben erhält der Schöpfungszusammenhang durch Christus seine Ausrichtung und inhaltliche Wertbestimmung. Die Offenbarung macht die Verborgenheit Gottes in der Geschöpflichkeit und in der persönlichen Lebensführung des Einzelnen als gnädige Gesinnung und als klares Gefordertsein zum Guten glaub-würdig. Im Glauben an die Erlösung wird das Sein des Menschen der Nichtigkeit und Vergänglichkeit entnommen und auf einen unvergänglichen Wert, auf den Wert der Vollkommenheit Gottes, ausgerichtet. Offenbarung und Erlösung sind also nicht Deutungen des Lebens, die immer auch Mißdeutungen sein könnten, sondern Erschließungen seines verborgenen Seins in der Überwindung der Gottesferne durch die Gottesnähe.

Erst der Glaube führt zur tiefsten Erkenntnis des Seins. Dies können wir uns an einem grundlegend wichtigen Beispiel verdeutlichen. Niemand wird die Werte des Blutes und der rassischen Reinheit bestreiten wollen. Und doch haben sie ihre Werthaftigkeit nicht an sich, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzheitswert des Volkes. Blut und Rassereinheit werden deshalb durchaus nicht zu Lehensträgern von fremden Werten herabgemindert. Sie können aber nur dann in ihrer verpflichtenden Forderung erkannt werden, wenn sie im Zusammenhang mit der Sendung des Volkes gesehen werden. Der Sendungsauftrag eines Volkes gründet sich aber nicht auf biologische Größen an sich, sondern auf Blut und Boden. Durch diese Beziehung des Blutes zum Boden, zur Heimat, ist es ganzheitlich bestimmt, nicht von seiner Gegebenheit, sondern von seinem Geschaffensein aus. Es ist daher notwendig, daß ein Großer den Glauben hat, daß Gott der Schöpfer dieses Blutes, diesen Bodens und dieses Volkes ist, und aus diesem Glauben heraus handelt. Der Glaube weiß nichts von

1) Vgl. meine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Irrationalen bei R. Otto, K. Barth, K. Heim u. a., a. a. O.

einem Ansichsein des Blutes, ebensowenig wie von seinem allgemeinen Gleichsein. Er sieht in dem Blut ein von Gott anvertrautes Gut, das nur durch Zucht und Kampf erhalten werden kann. Schon dieses Angewiesensein auf den Glauben verwehrt eine direkte Ableitung des völkischen Sinnes aus dem Blut. Aber diese Sinnableitung ist noch aus einem zweiten Grunde unmöglich, auf den uns der Erlösungsglaube hinweist. Wir können nirgends mehr in den Schöpfungsgaben den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes unmittelbar erkennen. Der Mensch hat sich aus seiner Gliedschaft gelöst und mit dieser Lösung des Menschen hängt das „Seufzen der Kreatur" zusammen. Weil dieser Zusammenhang zwischen Natur und menschlicher Sünde besteht, kann ebenfalls von einem Ansichsein des Seienden und von einer Indifferenz gegenüber dem Dasein des Menschen nicht gesprochen werden. Diesen Schuldzusammenhang kann der Mensch nicht durch einen freien Willensentschluß von sich aus aufheben. Ein anklagend Gewissen ist durch kein Menschenwort zum Schweigen zu bringen. Ohne die Offenbarung und die Erlösung bleibt also der Mensch in seinem Denken und Wollen an die unerlöste und von Gott ferne Welt gebunden. Wenn der Glaube von einem neuen Herzen und einer neuen Liebe spricht, dann ist nicht nur auf eine neue Stellung zum Seienden dieser Welt, sondern zugleich auf ein neues Sein hingewiesen. Im Glauben können wir in dem Christussein das neue Sein erlöster Menschen vorbildlich erkennen. Mit dieser Offenbarung ist die Erlösung zur Gottgebundenheit hin neu gegeben. Der Glaube vermag also sehr wohl die Phänomene zu verändern. Die Theologie, die aus solchem Glauben lebt, weiß daher von einem dreifach neuen Zugang zur Wirklichkeit des Seins: im Schöpfungsglauben erschließt sich die Ganzheit aller Beziehungen des Seienden; im Offenbarungsglauben die vorbildliche Zielrichtung des geschichtlichen Seins, des Daseienden; im Erlösungsglauben die Überwindung der Gottesferne des gesamten welthaften Seins.

Wenn wir also gegen die Irrationalität innerhalb der Ontologie Hartmanns die Zirkelhaftigkeit des Verstehens gestellt haben, dann äußert sich darin die geschichtliche Offenbarungsgebundenheit des evangelischen Glaubens. Niemals wird in der Bibel der Mensch als Vernunft- oder Einzelwesen behandelt, sondern immer als Glied einer völkischen und religiösen Gemeinschaft. Dies bedeutet, daß der Mensch

nicht nur innerhalb der Natur und Geschichte, sondern auch innerhalb von Sünde und Gnade zu begreifen ist. Diese anthropologische Sicht steht im Gegensatz zur ontologischen Grundlegung Hartmanns, weil bei ihm weder das natürliche noch das geschichtliche Geschaffensein des Menschen eine bevorzugte Erschließungsbedeutung für die gemeinsame Welt hat. Sie unterscheidet sich aber auch von der nur zeitlichen Auslegung des Daseins bei Heidegger, weil für den Glaubenden die Bestimmung des gesamten Seins im letzten von der Stellung des Menschen zur geschichtlichen Offenbarung Gottes abhängt.

d) Das Wahrsein. Das Bedenken gegen die Normlosigkeit bei der Wahrheitsbestimmung hängt ebenfalls mit der Bindung des Denkens an die Existenz-Echtheit zusammen. Die Wahrheitsfrage ist nur im abgeleiteten Sinne eine theoretische Angelegenheit. Ursprünglich geht es um die Unverborgenheit eines besonderen Seins, das allerdings immer erst von großen Persönlichkeiten gegen den Schein hin entdeckt werden muß. Ein Urteil ist nicht deshalb wahr, weil es logisch richtig vollzogen ist. Ein Gemeinschaftsleben verdient diese Bezeichnung nicht deshalb, weil sein Dasein mit seinem Sosein übereinstimmt. Die Wahrheit ist weder mit einem richtigen Urteil, noch auch schlechthin mit jedem existenziellen Zutreffen gleichzusetzen. Die Wahrheit ist eine glaubende und wagende Tat für ein qualitatives Sein. Sie ist nicht allgemein einsichtig, sondern an die Voraussetzung desselben Glaubens gebunden. Die Norm der Wahrheit ist zuerst nicht ein Erkenntnisgegenstand, sondern eine Existenzhaltung, das Erfaßtsein von einer Totalschau, die das eigene und fremde Leben durch Opfer und Mut umgestaltet und zu einheitlichem Einsatz zwingt. Die Wahrheitsfrage ist deshalb bei einer grundsätzlichen Indifferenz gegen Theismus und Pantheismus unlösbar. Die Ontologie muß im Formalen verbleiben und kann gerade nicht um die Wahrheit wissen, so lange sie die Wahrheit ohne das Wahrsein, ohne ein entscheidungsvolles Tun beläßt.

In einem Gespräch Jesu mit gläubig gewordenen Juden wird nach dem Johannesevangelium die existenzielle Voraussetzung und die existenzielle Auswirkung der Wahrheitserkenntnis unübertrefflich klar herausgestellt. In den Worten Jesu liegt eine grundsätzliche Ablehnung einer intellektualistischen Wahrheitsauffassung. „Wenn ihr in meinen Worten bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger und werdet die Wahr-

heit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien“[1]). Die Juden fühlten sich als Söhne Abrahams durch diese Worte verletzt, weil sie sich nicht als unfrei dünkten. Jesus meinte aber nicht eine politische Knechtschaft, sondern die der Sünde, die ein Erkennen der Wahrheit unmöglich macht. Weil Jesus von seinen Worten sagt, daß sie die Wahrheit enthalten, die er von seinem Vater gehört hat (Joh. 8, 40), kann die skeptische Frage „Was ist Wahrheit?“ eine Beantwortung finden. Es besteht daher ein innerer Zusammenhang zwischen Jüngerschaft, Wahrheitserkenntnis und Überwindung der Sünde. Die Jüngerschaft ist eine lebensmäßige Beziehung zu dem Wahrsein Jesu Christi. Daraus ergibt sich für die Wahrheit selber, daß sie weder eine statische Größe, noch ein fremdes Autoritätswort ist, sondern eine gegenwärtige Lebensgestalt. Sie erhält ihre Prägung, ihre sichtbare Form durch das zur Tat werdende Hören auf seine Worte. Daß sich aus diesem Hören auch eine Wahrheitserkenntnis für das Sein ergibt, haben wir zu zeigen versucht.

Abschließend können wir sagen: Die theologische Kritik hält sich im ontologischen Fragebereich. Trotzdem vermag sie auf Grund ihrer Seinserkenntnis im Glauben neue, grundlegend wichtige Zugänge zur Erfassung des Seins und des Seienden zu eröffnen. Dies ist aber deshalb möglich, weil sie nirgends von einem Ansichsein des Seienden, sondern immer nur von seinem Bezogensein weiß. Diese Kritik ist über eine beliebige Standpunkthaftigkeit weit hinaus. Sie ist offenbarendes Reden von dem geoffenbarten Sein, das im Glauben als ein wirkliches, weil wirkendes Sein erfahren wird. Sie ist nicht Gottes Wort selber, wohl aber eine Auswirkung des gehörten und geglaubten Wortes der Schrift. Es hat also keinen Sinn, von einer evangelischen Ontologie zu sprechen. Die Fragestellung der Ontologie und ihre Beantwortung sind philosophischer Art. Trotzdem müssen wir auf eine Ontologie zukommen, die ohne Minderung die Fülle des evangelischen Glaubens in sich trägt. Wir können als Theologen nicht von dem Glauben lassen, auch wenn wir zu den philosophischen Fragen Stellung nehmen. Mit einer Erneuerung der Scholastik hat dies nichts zu tun. Die Theologie ist

1) Joh. 8, 31 ff.; vgl. dazu auch E. Hirsch, Das vierte Evangelium, in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936. Danach fehlt ursprünglich V. 36.

um des Glaubens willen nicht selber Philosophie. Aber auch sie kann niemals auf den Missionsauftrag verzichten. Das Ziel ist nicht wie in der Scholastik eine alles umfassende kirchliche Wissenschaft, sondern eine Wissenschaft von der Ganzheitserfassung des Seins, in der nicht ein Dogma, sondern allein das Sein des Seienden selber die Erkenntnis bestimmt. Auf weltanschaulichem Gebiet ist es der Bewegung gelungen, widerstreitende Denk- und Willensrichtungen von der einheitlichen Größe des Volkes aus zusammenzuschließen, von dieser aus Kritik zu üben und Spannungen als fruchtbar zu bewerten. Auch hier ist das Christentum positiv mitaufgenommen. In diesem großen völkischen Zusammenhang empfängt es selber lebendige Kräfte, wie es auch für die Weltanschauung positiv wirkt[1]). Es zeigt sich darin, daß wir unser völkisches Leben nicht ohne die Kräfte des evangelischen Glaubens führen wollen. Um diese innere Beziehung auch innerhalb der theoretischen Erfassung des gesamten Seins zu erreichen, muß die Seinserkenntnis des evangelischen Glaubens auch in der Ontologie zur Grundlage werden.

Ernst Kriecks „Völkisch-politische Anthropologie" und das Problem von Weltanschauung und Religion.

Von Dr. Johanna Konrad in Berlin.

Die große Revolution unseres Zeitalters hat im deutschen Raum ihre gewaltigsten Kräfte entfaltet. Wer das politische Geschehen unserer Tage mit offenem Auge und warmem Herzen erlebt hat, spürt, daß die letzten Entscheidungen der Zeitenwende im deutschen Raum fallen werden. Dann kann es uns nicht wundernehmen, daß nach dem gewaltigen politischen Umbruch nun das Ringen im Innern anhebt. Ernst Krieck sagt in seiner Anthropologie: „Die Revolution erweist

1) Vgl. meine Ausführungen über „Nationalsozialistische Weltanschauung, deutsche Religion und evangelischer Glaube", Reichskirche und Hochschule, Heft 1, S. 27 ff., Dresden 1935.

ihren Tiefgang und ihre totale Schlagkraft in dem Maße, als sie gemäß dem aus ihrem Glaubensdrang erstehenden Menschenbild mit Lebensordnung und Menschentum auch die Wissenschaft und die Religion radikal ergreift und wandelt." Diese Phase der Revolution verlangt, noch während sie uns ergreift, Betrachtung und neue Deutung aller Lebensvorgänge. Krieck hat wohl recht, die alte Philosophie liegt im Sterben — er meint freilich, sie ist schon verstorben. — Überall begegnen wir neuen Deutungsversuchen, weil es uns alle drängt, zur Klarheit zu kommen über das, was uns heute bewegt und aufrüttelt. Das Wort Christi: „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück" — der ist nicht berufen — gilt heute uns Deutschen im besonderen. Eine neue Weltanschauung steigt in uns und um uns auf, was wunder, daß sie alle Kräfte wachruft und die christliche Welt zur Verantwortung nötigt. So nur gewinnen wir das Verständnis für Kriecks „Anthropologie", die in ihrem I. Teil (3 Teile sind geplant) um eine neue Sinndeutung der Welt ringt.

Das Entscheidende ist die leitende Idee, der neue Grundbegriff „Leben". Hier historisch die Vorläufer suchen zu wollen, würde uns von vornherein auf eine falsche Bahn bringen. Wir müssen verstehen, daß Kriecks „Lebensphilosophie", wenn wir überhaupt diesen geschichtlich belasteten Begriff brauchen dürfen, nicht auf biologischem Grunde erwachsen ist, sondern auf geschichtlichem Boden. Aus dem Erlebnis einer Bewegung, die an die deutsche Seele sich wandte und sie aufrüttelte mit dem Ruf: „Deutschland, erwache!", aus neuem Geist, in wahrhafter „Begeisterung", die zum Handeln und Kämpfen in Opfer- und Todesbereitschaft stark machte, erstand eine neue Welt und in ihr ein neues Bild des deutschen Menschen, des deutschen Volkes, des gesamten deutschen Lebens. Von dieser neuen deutschen Welt aus eröffnet sich dem Verfasser eine neue Weltbetrachtung, die den Menschen als Träger und Deuter des Allebens, dessen dienendes Glied er ist, erfaßt. Diese Erklärung ist Leitfaden für Methode, Begründung und auch für die Grenzen der neuen Anthropologie. Aber auch ihre Rechtfertigung!

Goethes Wort „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen", gilt mehr denn je unsrer Zeit. Das schließt ernste kritische Besinnung nicht aus, sondern fordert sie. Der alte Grundsatz, daß der Mensch das

Maß aller Dinge sei, erfährt eine neue Bestimmung, die sich von der sokratisch-rationalistischen unterscheidet: hatte Sokrates den Satz der Sophisten eingeschränkt auf den durch das sittliche Denken bestimmten Menschen durch die Proklamation der Lehrbarkeit der Tugend, so erweitert K. die These in einer umfassenden Weise: der verantwortliche Mensch der Geschichte, der sich in Erkenntnis und Handeln gliedhaft gebunden und darum dem Alleben verpflichtet weiß, schaut, einbezogen in die Dynamik des Weltgeschehens, die Zusammenhänge des Lebens. Vom geschichtlichen Lebensraum erschließt sich ihm Natur und Geist als Lebenseinheit. Dieser Deutung gibt K. darum die Überschrift: Völkisch-politische Anthropologie. Von ihr liegt bisher der erste grundlegende Teil vor: Die Wirklichkeit.

Ist K.s Deutung der Welt verwurzelt in dem aktiven Erleben unserer Zeit, so veranlaßt ihn die Beobachtung ihrer Abstraktheit zur Ablehnung der bisherigen Philosophie. Der Primat der Naturwissenschaft und Technik und die zunehmende Mechanisierung des wirtschaftlichen und politischen Lebens hatten zum Korrelat in der Philosophie einen Rationalismus, der selbst dort wieder die Oberhand gewann, wo, wie bei Fichte, Humboldt, Hegel und ihren Nachfolgern, die geschichtliche Wirklichkeit stark geworden war. Das Leben aber, das in der neuen Biologie sich dem Spezialforscher erschloß, wurde eingeengt auf physische und chemische Funktionen unter Einbeziehung oder Absonderung der sogenannten geistigen Welt. Die neue Lebensphilosophie sagt der mechanistisch-rationalistischen Welterklärung den Kampf an unter Berufung auf Parazelsus und Goethe. Leben als Ganzheit ist die bewegende Kraft schlechthin. Es ist ein „Urphänomen", eine Urgegebenheit (19), aber kein abstraktes Sein, wie die Ontologie aller Zeiten es deutete. Die Ganzheit als Lebensgesetz, die in sich geschlossene Einheit von Lebensfunktionen, wird ergänzt durch die Allheit, als die Totalität in Weltall und Weltbild.

Dieses Leben in seiner Ganzheit und Allheit sieht K. v o r gebildet im Mythus (27). Im Urzeugungsprozeß entsteht aus dem lebendigen All alles Leben, jede lebendige Individualität. Hier ist Makrokosmos und Mikrokosmos, Alleben und Individuation im ewigen Gestaltwandel, beschlossen im göttlichen Geheimnis der Erde, der Mutter und Hüterin des irdischen Lebens. Der immer wiederkehrende Bezug auf

den Mythus hat für K.s Grundlegung eine dreifache Bedeutung: 1. Die Einheit von Leben und All ist oberstes Gesetz aller Weltanschauung und Lebensdeutung, nicht eine Trennung in organische und unorganische Natur, keine dualistische Zerreißung von Natur und Geist. 2. Die Erfassung dieser Lebenseinheiten vollzieht sich in der Schau, nicht in einseitiger begrifflicher Analyse. 3. K.s Welt- und Lebenserkenntnis ist gebunden in eine tiefe Religiosität, „das letzte Geheimnis — in seiner Ganzheit und Allheit — löst keiner", — hier nach dem Warum fragen zu wollen, ist sinnlos, wer das tut, vermißt sich, „im Rat der Schöpfung gesessen zu haben" (45).

K. bezeichnet an einer Stelle das ganzheitliche Lebensprinzip als gewaltigen Anthropomorphismus (14). „Der Mensch begreift sein Leben als — — besondere Gestalt eines großen Gesamtlebens und hat dabei — rechtmäßig — von sich aus auf das All, dessen Glied er ist, zurückgeschlossen." Das ist aber nur möglich und sinnvoll, wenn sein Leben Glied des Gesamtlebens ist. Letztlich ist jede Deutung von Welt und Leben anthropomorph, und entscheidend ist, ob die Methode, die der Denker anwendet, allen möglichen Lebensbeziehungen entspricht oder nur einem Teilgebiet, wie es im Rationalismus der Fall ist, der nach den objektiven Gesetzen der Mechanik das gesamte Weltbild ordnet und damit den Intellekt zum letzten Prinzip der Erkenntnis steigert. Ebensowenig kann eine dualistische Metaphysik (die K. zu Unrecht dem Christentum zuschreibt) zu einer ausreichenden Deutung der Welt gelangen, sie führt schließlich zu einer abstrakten Ontologie, verbaut damit den Weg zur organischen Welterkenntnis und gelangt im besten Falle auf Umwegen zur einheitlichen Lebensdeutung (39). Wohl haben Analysis und Synthesis ihr Recht, aber nicht als beherrschende Prinzipien — die syllogistische Logik der Griechen müsse gründlich überwunden werden (37), das analytische Denken muß der ganzheitlichen Erfassung der Welt sich einordnen, muß stets „als Glied in der Teilhaftigkeit bleibend, verbunden werden mit der in der Anschauung erfaßten Ganzheit" (39). Hier ist das entscheidende Prinzip in der Deutung des Lebens genannt: insofern in dieser Schau jeder Teil dem Ganzen sich einordnet und zugleich Anteil hat am Ganzen, bezeichnet K. dieses Denken als „zyklisch" im Gegensatz zum linearen, syllogistischen System. Das zyklische Denken übersieht nicht die Gegen-

sätze von Ichheit und Gegenständlichkeit, von Person und Sache, von Leib und Seele usw., aber es schaut sie unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft als Polaritäten derselben großen Lebenseinheit: im Menschen begegnen sich die Gegensätze, er hat biologisch Anteil am Anorganischen, wie das Anorganische in chemischen und ähnlichen Prozessen Anteil am Organischen erhält. „Der Schauplatz hat in der Natur am selben Leben teil wie der Schauspieler selbst" (23).

Damit ist der Weltdeutung der Weg vorgezeichnet. Die Methode der Anschauung des Ganzen geht über den Menschen, der selbst in diesem Ganzen aktiv ist; so ist Teilhaftigkeit die Form des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Ganzen (41): „Mehr als die Sicht, die Teilhabe am Ganzen wird auch dem größten Sterblichen nicht zuteil."

Die Kategorien dieser Lebensdeutung sind die biologischen: Zeugung – Geburt – Wachstum – Entwicklung – Reife – Gestaltung – Tod. Aber insofern Seele das bewegende, nicht nur formende Prinzip des Leibes ist, sieht K. rückschließend auch in diesen Kategorien den Sinn des Lebens als das bestimmende Prinzip an. Die Anschauung des Ganzen vollzieht sich in den funktional ihr zugeordneten Gesetzen der Kontinuität, Polarität, coïncidentia oppositorum: die scheinbar sich ausschließenden Erkenntnisse fügen sich so zur Deutung von Welt und Leben.

Damit tritt das Problem des Bewußtseins in den Mittelpunkt. K. will das Bewußtsein nicht aus einer der Natur übergeordneten Welt ableiten. Es ist selbst eine Manifestation des Lebens, trägt aber den Charakter eines Urphänomens als Prinzip der Individuation. In diesem Wissen um das Selbst erhebt sich die Gestalt der Ichheit aus dem Lebenszusammenhange. Mit ihr ist aber auch die Möglichkeit des „Sündenfalls" gegeben, d. h. der völligen Herauslösung und Überordnung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, als Ichsucht. In dieser Spannung zwischen dem Ganzen und dem Ich beruht die Gliedschaft des Einzelnen und seine Dienstschaft am Ganzen. An dem der Ichheit entgegengesetzten Pol des Bewußtseins steht die Gegenständlichkeit. Das von dem Bewußtsein erlebte „Du" bezeichnet K. als den Urgegenstand. So eint das Bewußtsein die Polaritäten, ohne sie aufzuheben oder sich selbst über sie hinauszuheben. Hier fügen sich die Gebiete objektiver Erkenntnis ein, an denen der Einzelne seiner Eigenart

entsprechend teilhat. (Diese Untersuchung ist dem 3. Teil des Werkes vorbehalten.)

Aus der Bewußtseinsbestimmung aber ergibt sich auch die Erkenntnis der notwendigen Beziehung von Denken und Tun; wie im Künstler, etwa im Architekten, Sinngebung und zweckhaftes Handeln eins sind, so im Menschen, der sich seiner Teilhaftigkeit am Lebensganzen handelnd bewußt wird. Damit gewinnt das Tun, mit Kant: die praktische Vernunft, den Primat, und das Weltbild, dessen Struktur K. aufzeigt, erhält seinen fordernden, seinen erziehenden Charakter. Der Sinn des Lebens weist über das Selbst hinaus: in der Formung der ihm zugewiesenen Lebensordnungen vollendet sich der Einzelne zur Persönlichkeit, und Persönlichkeit im höchsten Grade ist der Bahnbrechende, der schöpferisch Voranschreitende, der Führer.

In dem grundlegenden Teil, der universalen Biologie, hat K. die These von der ganzheitlichen Anschauung der Welt erläutert vom Menschen aus, dessen Teilhaftigkeit am Ganzen ihn zur Schau und damit zur Deutung der Welt befähigt. Diese Teilhabe ist, wie das Wort sagt, notwendig beschränkt, d. h. für den Menschen: an Zeit, Volk und Rasse gebunden.

In der Bestimmung der „Verpflichtung" des Einzelnen gegenüber dem Ganzen, dem er als Teil angehört, ist der tiefste Sinn dieser Lebensschau getroffen. Der Mensch, der sein Leben in Bindung an die ihm gesetzten Ordnungen führt, weiß sich einem höchsten Geheimnis verantwortlich — in letzter Ehrfurcht vor diesem „Urgegebenen". Das aber bedeutet in der Sprache der Religion: in letzter Verantwortlichkeit vor dem Geheimnis der Schöpfung. So nimmt es nicht wunder, daß im 2. Teil der Grundlegung der geschichtliche Mensch in den Kreis der Erörterung tritt und seine Berufung in dem ihm zugemessenen Lebensraum als der Anruf Gottes bestimmt wird. Damit aber nähert sich K. im Felde der Weltanschauung dem weiten Reiche der Religion, damit erreicht seine Anthropologie, als „Theoria" im eigentlichen Sinn, das Grenzgebiet der Theologie. Werden im 1. Teil allgemeine Fragen des methodischen Aufbaus erörtert, so rührt der 2. Teil an die Fragen der letzten Bindung. Es kommt mir in diesem Zusammenhang nicht darauf an, die vielfachen Beziehungen zur philosophischen Problemstellung der Vergangenheit historisch nachzuweisen.

Man könnte vielleicht sagen, daß die philosophische Deutung in K.s Anthropologie nicht „aufgelöst" ist, sondern „aufgehoben". Auch die kritische Betrachtung der einzelnen Probleme ist hier nicht entscheidend, sondern nur der Nachweis der logischen Tragkraft der Konstruktionen. Wesentlich ist an der Deutung von Leben und Welt die existentielle Haltung als unbedingte „Ehrfurcht vor dem Leben", in der tragenden Idee der Metechesis und in der aufrufenden, verpflichtenden Form der bewußten Ein- und Unterordnung, die ein neues Bekenntnis zum Primat der praktischen Vernunft ist, ohne diese von der Wesensschau der Welt zu lösen.

Der gliedhaft gebundene völkische Mensch rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die Anthropologie als universale Biologie findet ihren besondern Ausdruck in der völkisch-rassischen Anthropologie. Hier ist der gemeinsame Lebensuntergrund das Volk: die übergeordnete biologische Ganzheit, die dem Einzelnen seine Grenzen setzt und seine Bestimmung weist, die Lebensgemeinschaft, in die das persönliche Leben des Einzelnen eingefügt ist. In Anwendung der grundlegenden Begriffe des 1. Teiles wird die Ganzheit des Volkes als Urgegebenheit bestimmt, ebenso wie der Mensch als Ichheit. Beide gehorchen dem Gesetz der Entelechie, sind verflochten in die höhere Lebensganzheit, das Alleben, in Sonderung und Wachstum. Für den Menschen als Entelechie gelten die biologischen Kategorien der Grundlegung. Sie garantieren die Stetigkeit im Gestaltwandel. Hier hat auch die Rasse ihren Ort als „innere Stetigkeitskomponente im Leben des Volkes" (76), als Ausdruck für das stille Wachsen aus volkhaften Lebensuntergründen. Alle Kreise der Welt- und Lebensordnung treffen sich in dem menschlichen Selbst. Aus diesen Lebensuntergründen erhebt sich das Bild des Menschen in der völkisch-rassischen Gemeinschaft und ihrer geschichtlichen Region, mit der der Einzelne auf Gedeih und Verderb verbunden ist. Die Reife und Größe seiner Persönlichkeit ist davon abhängig, inwieweit er die völkische Lebenssubstanz in sich aufgenommen und zur Darstellung gebracht hat. Damit unterscheidet K. zwischen dem mehr biologischen Begriff der Person, an dem jeder Mensch teilhat, und der Persönlichkeit, die mit der größeren Leistung in ihrer geschichtlichen Region zum Repräsentanten der Volkheit wird. Im Führer und seiner bewegenden Tat erfährt das Ganze neuen An-

trieb, in und mit ihm vollzieht sich der Gestaltwandel in der Geschichte. Hier ist der Brennpunkt der völkisch-rassischen Anthropologie.

Wenn der Einzelne seine Kräfte, seine Lebensformen und Lebensinhalte aus seinem Volk empfängt, fallen auch alle inneren Ordnungen, die objektiven Gehalt zu haben beanspruchen, wie Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Recht usw. unter das Gesetz der Teilhabe; organische Ganzheit ist allein das Volk. (Die eingehende Behandlung des völkischen Lebens und seiner Ordnungen hat K. dem 2. Teile seines Werkes vorbehalten.)

Auf dieser Lebensgemeinschaft erhebt sich die völkische Weltanschauung als Bekenntnis zum naturhaften und geschichtlichen Lebensganzen, in dessen Dienst wir uns wissen. Damit lehnt K. sowohl die autonome individualistische wie die Humanitätsweltanschauung ab; in beiden Fällen „wird die Wirklichkeit übersprungen". Sie bleiben also gedankliche Konstruktionen. Wohl ist auch die Menschheit als solche eine Lebensganzheit, aber es fehlt ihr der Charakter der Gemeinschaft, sie ist „nur der Rahmen für die kommenden und gehenden Völkergestalten" (55).

Mit dieser Bestimmung des Menschen als Entelechie im Raum seines Volkes hat K. die beiden einander bedingenden Faktoren umrissen. Aber gerade von der zentralen Stellung aus, die K. dem Menschen in seiner Welt- und Lebensdeutung zuweist, erschließt sich ihm das menschliche Wesen in seiner innersten Gestalt: Was den Menschen zur Person macht, das „bewußte" Leben, ist die Möglichkeit der Entscheidung. In dieser zentralen Bewußtseinsfunktion sammeln sich die Kräfte, die menschliche Gemeinschaft aufbauen, ebenso wie die Fähigkeiten, das Leben zu führen in Erkenntnis des letzten Sinnes und damit in Unterordnung unter das Schicksal. Damit sind die beiden Pole, zwischen denen das Leben des einzelnen Menschen sich bewegt, bestimmt: der religiöse und der geschichtlich-politische. Letzte Entscheidung über Lebenssinn und Lebensrichtung, religiöse Grundentscheidung, steht dem Bekenntnis zur Volksgemeinschaft, „die kein Ich kennt ohne das Du", gegenüber.

Das Volk als Lebenseinheit baut sich auf unter dem Primat der politischen Führung. Diese selbst aber wurzelt in religiösen Grundentscheidungen. In dieser religiösen Freiheit und geschichtlichen Teil-

haftigkeit des Menschen ist auch die geschichtliche Zeit begründet. Angelpunkt der geschichtlichen Zeit ist das Hier und Jetzt und seine Verantwortlichkeit, damit ist schon die Beziehung zu Vergangenheit und Zukunft deutlich. Echte geschichtliche Zeit steht „unter dem Anruf Gottes" (85), Knotenpunkte der Geschichte sind „geschichtsbildende Entscheidungen und Bewegungen" (87), sie aber geschehen zwischen Religion und Politik. Aus dieser tiefen Begründung des menschlichen Handelns leitet K. den Primat der Politik über organische und mechanische Bewegung ab. Mechanische Bewegung, organisches Werden und geschichtliches Geschehen werden durch die Zeit zur Einheit des Wirkenden, zur Welt des Dynamischen verbunden (88). In dieser Welt des Einmaligen wird dennoch Vergangenheit von neuem lebendig („Midgard", Luther!) in Entscheidung und Erfüllung. Hier ist wahrhaftig „kairos". In solcher dynamischen Zusammenschau ist die neue Weltbetrachtung imstande, alles in ihre Kreise zu ziehen, Probleme zu lösen, die auf dem Boden der individualistischen ungelöst oder voneinander gesondert blieben. Geschichtliche Zeiten, in denen in der Tiefe des Volkes sich Wachstumserscheinungen vollziehen und Entscheidungen vorbereiten, werden von solchen abgelöst, in denen neue Kräfte sich ans Tageslicht kämpfen: Revolutionen. In diesen Zeiten ist „die Persönlichkeit des berufenen Führers der Schauplatz, auf dem das Schicksal des Ganzen sich entscheidet" (90), in dem das Volksganze seinen Mittelpunkt hat. Sind persönliche und politische Grundentscheidungen die beiden Pole, zwischen denen sich jedes menschliche Handeln bewegt, so ist im berufenen politischen Führer dieses Grundgesetz vor aller Augen gestellt. Gottes Anruf beruft den Führer zum Wirken und damit zur Zusammenfassung der Einzelwillen, zur „Macht". Aber mit demselben Ernst, mit dem K. die Person als den Mitielpunkt der Welt- und Lebensanschauung in religiöser Entscheidung begründet (und damit jede im Relativen wurzelnde Erklärung ausschaltet), sieht er auch die Bedeutung der Gegenentscheidung, das Versagen, und bestimmt es als die schon im Naturhaften begründete Sonderung von der Gemeinschaft, als „Sünde", als Ichsucht (Erbschuld). Diese Ichsucht kann in einem Volk so überhandnehmen, daß sie den Motor einer Revolution zum Stehen bringt, den Aufbruch eines Volkes lähmt, so daß die „Revolution auf halbem Wege stecken bleibt" (99). „Das Böse ist

eine sehr positive Macht", und vor der Ichsucht „bewahrt auch keine gute Rasse" (104). Damit ist die Verantwortung in nochmals erweitertem Kreise in die Hand der politischen Führung gelegt, die dem politischen Ganzen seine Prägung und Richtung gibt im Staate als dem „Zuchtmeister" (102). „Staat und heldische Haltung sind beide nur möglich aus der Überwindung des Urbösen durch Zucht"; K. weiß sich in dieser Auffassung des Staates mit Luther und Kant eins (102): „Der Staat ist der Weg zu immer neuen Überwindungen des Bösen in der Zucht" (104). Ebenso wie K. den Optimismus in Sachen der Autonomie ablehnt, so auch einen rassisch begründeten Optimismus. Der Staat also kommt nicht aus organischem Wachstum, sondern er ist geschichtliche Schöpfung des Berufenen. Der Berufene aber steht unter der letzten Verantwortung, in der er sein Selbst der Gemeinschaft zum Opfer bringt, die in Erwartung des Rufes als Gefolgschaft sich seiner Führung unterstellt. Versagen sie beide oder einer von beiden, so geht die Stunde der Entscheidung ungenutzt vorüber, wir laden die geschichtliche Schuld auf uns; und wenn eine neue geschichtliche Stunde überhaupt wieder kommt, so erst nach Elend und Verfall. Ist in dem Worte Bereitschaft das naturhaft-seelische Wachsen des Volkes umschrieben, so mit dem Wort „Berufung" die Offenbarung Gottes als schöpferische Kraft, „die als ‚Motor' durchbricht". Alles zusammen bringt K. unter die Formel: „Gott in Schicksal und Geschichte" (94).

Wer diesen Grundriß der völkisch-politischen Anthropologie auf sich wirken läßt, der wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß in dem einleuchtend aufgebauten Weltbilde eine tiefe Religiosität die letzte bewegende Kraft ist. „Niemand steht zwischen Gott und uns, aber wir stehen vor seinem Angesicht in Gebundenheit und Verantwortung unseres Volkes" (67). Jeder Unbefangene wird die Verwurzelung dieses völkischen Ethos im Christentum, und zwar in seiner protestantischen Prägung empfinden. Um so erstaunlicher berührt den Leser die Absage, die K. dem Christentum als solchem und nicht nur der und jener unerfreulichen Erscheinung der christlichen Kirche der Gegenwart erteilt. K. gehört freilich nicht zu den radikalen Fanatikern, die mit Negationen geschichtliches Geschehen glauben auslöschen zu können. In immer wiederkehrenden ähnlichen Wendungen betont er: „— zwar werden wir die christliche Epoche des deutschen Volkes nie

herausschneiden können (63) — auch die radikalste Revolution wird die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß das deutsche Volk durch eineinhalb Jahrtausend seines Werdens durch christliche Weisen vorwärts geschritten ist — — das aber ist Prägung, die nicht ungeschehen gemacht werden kann, das ist Charakter und Schicksal — auch diese Revolution wird Traditionen nicht radikal abreißen" (68). Aber darin liegt auch bereits das letzte Zugeständnis. Wohl kann K. aus seiner tiefen Deutung der Geschichte gar nicht anders als erkennen, daß alle Offenbarung nicht Menschenwerk ist, sondern von Gott zu den Menschen geht; und unter den Beispielen, die er für „echte Revolution", für geschichtlichen Aufbruch anführt, ist das junge Christentum und die Reformation Luthers (91). Aber in diesen geschichtlichen Erscheinungen sieht er nur die zeitliche Sendung; für die Gegenwärtigkeit der Botschaft des Neuen Testaments hat er kein Verständnis.

Man könnte meinen, daß berechtigte Kritik an dem Versagen der christlichen Kirchen, der Christen, der Theologie — in der Gegenwart, in der K. — und wir mit ihm — den Anruf Gottes an das deutsche Volk hören, ihn zu dem bitteren Worte treibt (61), „sie haben einen rückwärtsgerichteten Glauben, — die christliche Kirche ist der Ursünde der Absonderung verfallen — sie ist zum Feind der Schöpfung und Offenbarung geworden" und bietet an deren Stelle „das Erzeugnis eines inzwischen abgestorbenen Lebens aus einer fernen Vergangenheit"; und wir Christen sind bereit mit K. zu bekennen, daß Gott in dieser Zeit einer aus der Tiefe kommenden Revolution die Kirchen zur Verantwortung aufruft. „Das geschichtliche Schicksal steht auf, und Gott spricht zu uns und zur Kirche" (67). Aber K. glaubt an keine Erneuerung der christlichen Kirche als solcher, er sieht vielmehr in dem Durchbruch einer völkischen Weltanschauung bereits die religiöse Erneuerung, die das Christentum der letzten Jahrhunderte den deutschen Menschen schuldig geblieben ist, und Offenbarung und Glauben gelten K. als die letzten Mächte der Bewegung und Gestaltung in der Geschichte (60). Eine neue Epoche der Schöpfung und Offenbarung ist angebrochen (63). In ihr erhebt sich germanische Weltanschauung wieder aus Verfall und Verfälschung (68), sie beruht auf dem „Leben", das Natur und Geist, Rasse und Seele, Einzelmensch und Lebensganzheit umfaßt. Auch Luthers Reformation sieht K. nur unter völ-

kischem Vorzeichen. — Und nun tut sich vor K. eine neue Schau auf, die die Brücke zu schlagen beabsichtigt von einer überwundenen Welt, die nur noch statische Bedeutung hat, zu einer neuen Welt, die er als „Wiedergeburt des Germanentums im neuen Deutschtum" bezeichnet (56). Solche Wiedergeburt beruht immer auf religiöser Auseinandersetzung zwischen zwei Grundentscheidungen (65), so hat einst das Neue Testament das Alte Testament in sich aufgehoben. „Unser Kompaß steht auf eine neue Zukunft im Dritten Reich"; wo die christliche Offenbarung die dem germanischen Gemeinschaftsleben in „Midgart" verwandte Gemeinschaft besitzt, schlägt das Dritte Reich seine Brücke der Tradition zum christlichen Reich (68). So hebt die neue politisch-geschichtliche Offenbarung die christliche in sich auf. Und nun errichtet K. aus den überkommenen Ideen des Neuen Testaments die Pfeiler zum neuen Tempel: Volk wird zum „Sohn Gottes", der „Weg, Wahrheit, Leben" ist, zum „Weinstock", an dem wir die „Reben" sind; aus dem völkischen Lebensgrund und Gnadenschatz wird dem, der in Sünde verfallen ist, immer wieder Hilfe zuteil (68).

Es wäre jedoch ein Irrtum zu meinen, daß K. eine neue völkische Religion erwartet. Wohl spricht K. da, wo er den Menschen in der letzten Entscheidung vor Gott darstellt, davon, daß die Lebensgemeinschaft erbaut und gebunden werde durch Gebet; und die ersten drei Bitten des Vaterunsers setzt K. da ein, wo er vom Kampf des Menschen mit der Ichsucht spricht (58). Aber „unsere Welt bedarf nicht mehr des Mysteriums der Erlösung" (69 u. a.), wohl aber der Erneuerung aus den Tiefen des Lebens, das sich in der völkischen Revolution offenbart und eine neue geschichtliche Schöpfung darstellt, das Dritte Reich. K. versucht, in seine tiefe Weltdeutung die Religion einzubeziehen; und so gewiß das religiöse Leben dem geschichtlichen verhaftet ist, mit Recht. Die beiden Reiche berühren sich in der Weltanschauung. Aber die Frage ist, ob Religion g l e i c h bedeutend ist mit Weltanschauung. Wohl sind in dieser religiöse Kräfte, Ehrfurcht und Verantwortungsbewußtsein, am Werk; und je stärker in einer Revolution der Faktor der Weltanschauung ist, desto breiter ist das Feld, auf dem sie sich begegnen, desto größer aber auch die Gefahr, zumal in einer Zeit religiöser Krisen, Religion mit Weltanschauung gleichzusetzen. K. liebt es, in kritischer Auseinandersetzung mit älteren Systemen, die

„Nähte" aufzuweisen, mit denen lebendige Kräfte künstlich verbunden werden. Hier erscheint in K.s System die Naht, die zwei Reiche künstlich zusammenfaßt.

Die Gründe dafür sind wohl verschieden, sie kommen aber alle aus derselben völkischen Wurzel. Es geht K. um das Verständnis des gesamten Lebensbereiches von dem religiös gedeuteten Urgrund aus, dem Alleben. K. wendet dafür — in der Begründung aus der letzten Verantwortlichkeit — das Wort „Gott" an, das der Sprache der Religion zugehört. Dabei scheut K. mit Recht vor einer Definition des Göttlichen zurück und bestimmt Gott als das Geheimnis, das dem Menschen sich mitteilt nach eigenen göttlichen Gesetzen. Hier setzt K. auch das Wort „Offenbarung" ein und betont ausdrücklich, daß der Weg der Offenbarung immer von Gott zum Menschen gehe, und zwar in den Schöpfungsordnungen und im geschichtlich-politischen Geschehen (58/59).

Wenn wir auf dem Boden des Christentums hier die sog. natürliche Theologie begründen, so doch unter der Voraussetzung, daß Gottes Wesenheit und sein Wirken nach eigenen Gesetzen gehen (z. Bitte!).

Die Weltdeutung jedoch muß hier Halt machen, sie mag die Erscheinungen der Religion in ihr System einbeziehen, den ewigen Grund dieser Erscheinungen selber kann sie nicht auf irgendeine Weise einordnen; sie mag die Zeichen Gottes in der Welt als Offenbarung umschreiben, aber die Grenzen dieser Offenbarung kann sie nicht bestimmen.

Das Urgesetz der Offenbarung ist im Johannesevangelium aufgezeichnet mit den Worten: „Der Geist weht, wo er will .....", und der es ausspricht, hat sich zu seiner Sendung bekannt als der, der allein Gott den Vater kennt, als der Deus pro nobis! Hier ist die Grenze der Weltdeutung, die Antwort auf dieses Bekenntnis ist Glaube.

Gott in der Weltanschauung ist der Ausdruck des Bewußtseins um das verantwortliche Leben des Menschen in der Welt, Gott in aller Religion, die im Christusglauben „aufgehoben" ist, ist der Herr, dem wir Menschen uns beugen in Erkenntnis des Abstandes, des „Sundes", der zwischen Gott und dem Menschen ist, in Erkenntnis dessen, daß Gott allein die Brücke zu schlagen zukommt. Man kann diesen Glauben anzweifeln und ablehnen, aber man kann nicht seine Bestände heraus-

lösen und auf die Weltanschauung aufpfropfen, um diese dann als Religion wirksam zu zeigen. Es ist nicht zufällig, daß K.s Wendungen über das Gebet und die Gnade Gottes so dürftig anmuten. Sie wachsen als Ausdruck ernster Lebensbetrachtung empor, aber nicht aus der unmittelbaren Begegnung mit Gott, des Kindes mit dem Vater. Das Bekenntnis: „Weiß ich den Weg auch nicht, du weißt ihn wohl", wächst auf dem Boden der Religion, nicht der Weltanschauung!

Noch deutlicher erkennen wir die „Naht" da, wo K. das deutsche Volk als den Sohn Gottes bezeichnet, der Weg, Wahrheit und Leben ist, als den Weinstock, an dem wir die Reben sind. Hier scheint uns das Bild, mag es organisch in dieser neuen Form durchaus anwendbar sein, durch die einmalige Prägung im Johannesevangelium so durchleuchtet, daß eine weitere Anwendung nicht erträglich ist. Wenn K. im 1. Bild das deutsche Volk als Sohn Gottes bezeichnet, der Weg, Wahrheit und Leben ist, läßt sich dieses Gleichnis dann aber in Einklang bringen mit jener Erkenntnis, daß vor dem radikalen Bösen, der Sünde, auch die beste Rasse, auch das edelste Volk nicht bewahrt ist, weil das Böse in der Urgegebenheit der Ichheit als Möglichkeit stets da ist? K. lehnt in der Begründung des Staates als „Zuchtmeister": jeden seichten Optimismus ab. Würde diese Wendung, wirklich ernst genommen, ihm nicht Tor und Tür öffnen?

Der eigentliche Grund für diese Gleichsetzung liegt darin, daß K. durchweg das religiöse Mysterium abwehrt, in dem er einen fremden metaphysischen Dualismus in der Welterkenntnis wirksam sieht. (Tatsächlich hat er — theoretisch betrachtet — die coïncidentia oppositorum bereits in die Deutung des Allebens einbeschrieben!) Aber freilich ist hier wieder die Grenze von Weltanschauung und Religion erreicht: Ohne die Wirklichkeit des Mysteriums, das K. im völkischen Mythus nur als Symbol einschaltet, ist Religion nicht möglich. Die Deutung des geschichtlichen Menschen führt bis zur Bestimmung des Menschen aus der persönlichen Entscheidung im Angesichte Gottes und bis zur Erkenntnis der persönlichen Schuld und der geschichtlichen Schuld eines Volkes. Dabei bliebe aber noch zu bedenken, daß nicht nur das völlige Versagen von Führung oder Gefolgschaft zur geschichtlichen Schuld wird, sondern daß auch da, wo ein Volk seine Sendung erkennt, die Störungsfelder, die aus der Ichsucht der Ein-

zelnen kommen, immer wieder das Werk gefährden, ja, daß auch im besten Wollen noch Fehlerquellen bleiben, die nicht immer so harmlos sind, daß sie von dem Guten überdeckt werden.

Hier ist der religiöse Ort des Buß- und Gnadengebetes und der Verkündigung der Gnade Gottes als Vergebung und Erlösung. Das alles betrifft in der Religion zunächst den Einzelnen, in ihm und mit ihm aber das Ganze, die Volksgemeinschaft, die an dieser Vertiefung und Verinnerlichung in Gericht und Gnade teilhat. Das „Wie" entzieht sich dem Blick, die Religion weiß um das Mysterium, dessen die Weltanschauung entraten kann. Dann aber kann das Wort vom „Sohn Gottes", in dem gerade das christliche Mysterium begründet ist, nicht auf die Volksgemeinschaft bezogen werden. Die Gewißheit von der Gnade Gottes als Grundton der Botschaft Jesu Christi ist in ihm über die Zeiten weg allgegenwärtig wirksam, das hat Luther gezeigt.

Die These K.s, daß die Weltanschauung des Dritten Reiches das Erbe des Christentums antrete, wie dieses einst die religiöse Überlieferung des Alten Testaments in sich aufgenommen und neu gestaltet habe, ist schon geschichtlich bedenklich, da politische Prozesse nach K.s eigener Darstellung einen durch rassisch-völkische Zusammenhänge bestimmten, wesensmäßig gebundenen Lauf nehmen. Dazu kommt, daß die christliche Religion nicht nur dem deutschen Kulturraum angehört, so daß höchstens eine neue Volksreligion, nicht eine Aufhebung des Christentums auf eine höhere Stufe erscheinen würde. Aber dieses geschichtliche Bedenken bleibt noch im Vorhof stehen. Viel tiefer führt die Betrachtung der gegenwärtigen Voraussetzung, die K. wieder ernst genug nimmt. Er sieht die Stunde einer religiösen Grundentscheidung gekommen, die auch gegenüber überlieferter Offenbarung ein radikales Ja oder Nein fordere. Den Nachweis dieser Behauptung glaubt er aus der Erneuerung des geschichtlichen Lebens in der Gegenwart führen zu können. Nun bekennen wir uns alle freudig zur völkisch-politischen Wiedergeburt aus den Tiefen unseres Volkstums, und wir sehen Gottes Finger in der geschichtlichen Wende unserer Tage, wie vorher im Gericht, das über unser Volk ergangen ist. Aber schon die Tatsache, daß K. eine neue Kirche ablehnt, sollte ihn bedenklich machen. Unsere Entscheidung, unser klares „Ja" oder „Nein", gilt der ge-

schichtlichen Stunde unseres Volkes, gilt dem, der sich von Gott in das Amt der politischen Führung berufen weiß. Diese Entscheidung ist innerhalb und außerhalb der christlichen Kirche möglich. Sie begründet aber kein neues Gottesverhältnis, keine neue Religionsgemeinschaft. Es bedarf hierzu nicht nur des Hinweises auf die klaren Worte unseres Führers. Das Mißverständnis ist hier vielmehr die Auffassung der Religion als geschichtlicher Erscheinung neben anderen. Daß religiöses Leben, rein geschichtlich betrachtet, anderen Gesetzen folgt als politisches, entgeht K., weil ihm „das Geheimnis des Neuen Testamentes" (65) fremd geblieben ist. Völkische Wiedergeburt kommt aus der Auseinandersetzung zwischen zwei geschichtlichen Grundentscheidungen im Wiedererwachen der völkischen Grundkräfte. Religiöse Wiedergeburt ist auch Heimkehr zum Ursprung, d. h. zu den Quellen des Neuen Testamentes und seiner Grundentscheidung, das hat uns Luther gelehrt.

Wenn K. aber meint, Luther sei nicht zurückgekehrt, wohin er meinte, zu Urchristentum und Neuem Testament, und er sei in der Bibelübersetzung wider Willen zum Revolutionär geworden — — in der Auseinandersetzung des Deutschtums mit dem artfremden Christentum (65), so tut er Luther Gewalt an, der in seinem persönlichen Leben und in seiner Verkündigung nicht vom Evangelium zu lösen ist. K. versucht freilich aus diesem Dilemma herauszukommen durch den Hinweis, daß es seit den Zeiten des Neuen Testaments keine Christen mehr gebe, „weil das Evangelium einem Menschenraum verkündigt wurde, der uns völkisch und zeitlich fremd ist" (64).

Hier zeigt sich am deutlichsten, wie K., befangen in der geschichtlich-biologischen Schau, den Charakter des „Ganz anderen" in der Religion übersieht. Was K. „wirkliche Christen" nennt, eine Art von Musterchristen in ferner Vergangenheit, hat es überhaupt nie gegeben. Das Evangelium richtet sich seiner religiösen Sendung nach immer an die gesamte Völkerwelt. In stets neuer Tonart hören die Zeiten das Wort: „das Reich Gottes kommt nicht mit äußeren Geberden"; es ist nicht an einen fernen oder nahen Raum gebunden, sondern es fährt über die Völker „wie ein fahrender Platzregen", „ubi et quando visum est Deo". Das mag den Menschen und Völkern — gleichfalls in immer neuer Weise — ein Ärgernis sein, aber es ist als die Gottes-

ordnung nicht von der Christusbotschaft zu trennen. Wer sie aufhebt, löst das Evangelium auf.

Gewiß ist Offenbarung und Glauben in den diesseitigen Gestaltwandel verflochten, d. h. für uns: in deutsche Art und in deutsches Schicksal, wie es die Geschichte mannigfach bezeugt. Aber diese Begegnung hat weder die Botschaft Christi noch die Artgesetze der Völker gewandelt: „Die Orgel der Gottes- und Weltgeschichte spielt zum Evangelium!" (Fendt). Vielmehr ist im Bekenntnis zur Religion des Neuen Testaments die Weltgeschichte eingeschlossen in die Gotteszeit, aus der ihr Gericht und Gnade und endliche Erlösung kommt.

Den dynamischen Charakter der christlichen Religion hat K. übersehen (die Schwäche vieler Christen in der Gegenwart ist schuld daran). K. weiß aber aus seiner Geschichtsbetrachtung, daß immer wieder Kräfte der Vergangenheit neuen Auftrieb bekommen können, nämlich dann, wenn noch ein Motor da ist, der aus ewigen Kräften gespeist wird. Das Bekenntnis der Christen zu diesem Motor Jesus Christus mag heute schwach genug klingen. Aber auch K. wird mit dem geschärften Blick der geschichtlichen Welt- und Lebensschau nicht behaupten können, daß es in Tat und Wahrheit verstummt sei. Für die Lebendigkeit einer Sache reden ihre Toten, die Märtyrer, am lautesten: die baltischen Märtyrer — um nur solche aus unserem Volksraum zu nennen — zeugen für die gegenwärtige Kraft des Christentums. Weltanschauung ist Erkenntnis der Lebensaufgaben aus Schicksalstiefen. Religion ist Kraft und Geborgenheit aus Geheimnis und Offenbarung schlechthin.

Die Tiefenwirkung der Religion aber kommt uns am stärksten darin zum Bewußtsein, daß die Ideen und Kräfte des Christentums in unserer Zeit auf die völkische Weltanschauung angewendet, „säkularisiert" werden. Ohne daß es den Deutern unserer Zeit selbst klar bewußt wird, zeigt sich hierin, daß die Krypta, über der die völkischen Weihestätten errichtet werden, auf der sie ruhen und von der sie ihre Ausrichtung empfangen, christlich ist.

Besprechungen.

Helmut Thielicke, Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen. Leipzig, Felix Meiner 1932. 262 S. RM. 12.—.

Im Anschluß an Kants Unterscheidung versteht Verf. unter den Sinngebieten die menschlichen Vermögen des Theoretischen, Ästhetischen und Praktischen (s. auch S. 159 Anm. 2). Eine Vergleichung zwischen ihnen ist nur möglich, wenn sie eine gemeinsame Berührung haben und zugleich von einer Grenze aus, „unter dem Aspekt der Welttotalität" (S. 11) als eigene, aber relative Ganzheiten verstanden werden können. Das überindividuelle Ich umfaßt die einzelnen abstrakten Subjekte der Sinngebiete und bringt sie zu der Weltobjektivität in Beziehung. Die Sinngebiete haben also nicht nur eine Subjekt-Objekt-Korrelation, sondern auch eine Subjekt-Ich-Korrelation (S. 12). Verf. löst seine Aufgabe, indem er zunächst einen Strukturenvergleich und dann einen Ganzheitenvergleich durchführt. — Die Grundhaltung dieser Arbeit ergibt sich aus dem Korrelationsprinzip. Dieses ist eine konsequente Fortbildung von Kants kopernikanischer Wendung. Es erstrebt ein Denken von der Ganzheit aus und erweist sich als sehr fruchtbar für grundlegende ethische und ästhetische Probleme. Scheinbare Gegensätze lassen sich durch dieses transzendentalphilosophische Verständnis als innere Bezogenheiten neu verstehen. Besonders wertvoll sind in dieser Richtung die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Freiheit und Norm und zwischen ästhetischer Autonomie und ethischer Bindung des Künstlers. Auch für viele Einzelfragen erschließt das korrelative Denken neue Sichtmöglichkeiten, z. B. für das Verhältnis zu den Fremdreligionen (S. 190 ff.). Der Unterschied zwischen formal- und materialethischer Auffassung scheint nicht mehr von grundsätzlicher, sondern nur noch von perspektivischer Bedeutung zu sein. Verf. meint lediglich eine andere Interpretation desselben ethischen Phänomens zu vertreten (S. 46 ff.). Der Gefahr des Relativismus ist dadurch begegnet, daß sich die Beziehungen von einem absoluten Gefordertsein aus ergeben. Die Sollensnorm hat für die Sinngebiete nicht nur tragende, sondern auch kritische Bedeutung, indem sie eine Überschätzung der eigenen Autonomie, die zu einer Autokratie führen würde, verwehrt. Diese ethische Grundbestimmtheit zeigt sich besonders deutlich in der starken Betonung des Wagnisses (S. 148 ff.), des Entscheidungs- und Kampfcharakters des personhaften Seins (S. 162, 176, 202) und in der Forderung der Opferbereitschaft (S. 252 Anm. 6).

Auf vier Bedenken muß aber hingewiesen werden:

1. Ein grundsätzlicher Nachteil ist die analytische Methode. Verf. grenzt sich wiederholt gegenüber allem Systemstreben ab. Er muß deshalb von Voraussetzungen ausgehen, die derart formal sind, daß sie die ganze Untersuchung auf das Formale abstellen. Wenn er die Normbestimmtheit und die Normwirksamkeit in beiden Sinngebieten als wissenschaftlich vorgegeben annimmt

(S. 130), kann er sich den grundlegenden Fragen gar nicht mehr zuwenden, die mit den Wesensfragen nach dem Inhalt des Guten und des Schönen gestellt sind. Selbst Kant hat sich einer solchen Frage nicht erwehren können. Durch die Idee des Reiches der Zwecke und durch die vierte Fassung des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (Ausg. Reclam, S. 70, 77) ist eine inhaltliche Bestimmung des Sollens angedeutet. Insofern ist es sehr fraglich, ob Verf. der Bedeutung Schelers gerecht geworden ist.

2. Mit der formalen Bestimmtheit der ethischen Norm hängt das Bedenken zusammen, das sich gegen die Unterscheidung von Vernunft-Immanenz und Vernunft-Transzendenz richtet. An diesem Punkt hat Verf. Kant in einen ihm selber fremden Gegensatz hineingebracht. Durch die Betonung der Vernunftjenseitigkeit hat er Kants transzendentalen Gesichtspunkt bei der Vernunftauffassung verlassen. Bei Kant sind z. B. die Bedingungen der Einheit des Bewußtseins selber nicht im subjektiven Sinne, also nicht bewußtseinsimmanent, gemeint. Auch sie sind nicht begründbar. Aber dennoch sind sie nicht als irrational anzusprechen, weil sie jeden einzelnen Bewußtseinsakt ermöglichen und in diesem erkennbar sind. Weil aber die ethische Unbedingtheit von uns vernommen wird, und zwar im Gewissen, von dem Verf. an keiner Stelle spricht, weist sie nicht auf eine überindividuelle Jenseitigkeit hin, über deren Seinsweise bis zuletzt keine Klarheit besteht, sondern auf die sehr konkrete Gemeinschaftsverbundenheit und -begrenztheit. Es soll damit nicht gesagt werden, daß die Forderungen der Gemeinschaft schon ihrerseits in jeder Hinsicht ethisch autonom seien, wohl aber, daß die Sollensnorm einen geschichtlichen Offenbarungsort hat und sich hier in ihrer Seinsart zeigt, und nicht meta- oder alogischer Art ist.

3. Die Begriffe der Welttotalität und des mehrdimensionalen Ichs weisen auf die korrelative Beziehung innerhalb der Ganzheit hin. Es ist gut, daß der ethische Primat als eine Willensäußerung dieses Ganzheitsgefüges bezeichnet wird (S. 113, 226). Es kommt darin zum Ausdruck, daß unser Gesamtgeschehen nicht ohne sinnhafte Ausrichtung ist. Wenn aber die religiöse Frage nach der Seinsweise dieser Totalität gestellt wird, dann ist diese Frage als Frage nicht seinsnotwendig begründet. Es müßte nachgewiesen werden, warum wir überhaupt zu dieser Frage kommen. Der christliche Weg führt nicht von der Totalitätsanschauung hin zur religiösen Schöpferfrage, sondern ist nur von einer evangelisch-ethischen Gemeinschaftsverwirklichung aus aufzuweisen. Es ist wichtig, daß Verf. in dieser systematischen Untersuchung die religiöse Frage überhaupt mit einbezogen hat. Aber sie wirkt hier als „herangetragen" und kommt um ihre grundlegende Bedeutung. So wichtig auch die Verbindung des Ethischen mit dem Metaphysischen ist (S. 177), vor das wirkliche religiöse Problem kommen wir erst bei den Fragen einer konkreten Ethik.

4. Bei den ästhetischen Ausführungen ergeben sich zwei Bedenken. a) Verf. behauptet den alogischen Charakter des ästhetischen Objekts. Jeder unbedingt gegenwärtige ästhetische Wert ist aber, sofern er wirklich, wie Verf. sagt, einem

Bekenntnis entstammt, auch begrifflich zugänglich; denn er geht aus der Vorstellung des Künstlers hervor, die als Vorstellung Gesetzen der Vernunft selber unterworfen ist. Es gibt Grundgesetze, denen der Künstler sich nicht entziehen kann, die als Gesetze der Vernunft in Begriffen zu erfassen sind. Wir erinnern z. B. an das Gesetz von dem Primat der Raumgestaltung (vgl. H. Cornelius, Elementargesetze der bildenden Kunst, ^{3} 1921, S. 18). b) Wenn Verf. dem anschauenden Subjekt die Aufbauprinzipien am ästhetischen Objekt bestreitet, so muß auch hier das ästhetische Subjekt in seiner transzendentalen Funktion verstanden werden, da es die Gesetze des Schaffens in sich trägt, ohne die es kein schaffendes, aber auch kein kontemplativ anschauendes Ich geben kann. Auch hier besteht wie im Ethischen eine Solidarität. Deshalb ist die „subjektive Allgemeingültigkeit" stark einzuschränken. — Die ausführliche Besprechung sollte nicht nur auf die Wichtigkeit dieses Buches, sondern überhaupt auf die theologische Bedeutung des Problembereichs hinweisen.

Jena. Eisenhuth.

Walter Simons, Religion und Recht. Deutsche Ausgabe, Berlin, Hans Bott Verlag, 1936. 218 S. RM. 3.50.

In diesem Buch hat der frühere Außenminister und Reichsgerichtspräsident acht Vorlesungen veröffentlicht, die er auf Einladung Söderbloms 1931 in Upsala (Olaus-Petri-Stiftung) gehalten hat. Zwar gehen nur die ersten fünf auf diese Zeit zurück, da Simons damals durch Krankheit an der Fortführung dieser Reihe verhindert wurde. Die letzten Vorlesungen über Sozialrecht, Strafrecht, Staatsrecht, Völkerrecht und Kirchenrecht sind nach dem nationalsozialistischen Umbruch geschrieben. Das Buch ist ein „persönliches Bekenntnis eines Praktikers" (S. 10) und eines überzeugten evangelischen Christen. Er weist zunächst auf Grund eines kurzen geschichtlichen Überblicks nach, daß Religion und Recht auch in vorchristlicher Zeit ihren Ursprung in einer gemeinsamen „heiligen Brunnenstube" hatten, und daß beide im Laufe der Geschichte bald miteinander, bald gegeneinander zu stehen kamen. In einer begrifflichen Klärung unterscheidet er bei beiden die subjektive und die objektive Seite. Religion bezeichnet das Glaubensleben des Einzelnen und die Lehren der Glaubensgemeinschaft. Recht bezeichnet den Rechtsanspruch des Einzelnen und die rechtliche Ordnung des Lebensgebietes (S. 43). Die Religion geht von der Gottgebundenheit aus und äußert sich in der Nächstenliebe. Das Recht geht vom Ich und seiner Freiheit aus und verlangt die Selbstbehauptung. Die Hauptspannung zwischen Religion und Recht sieht Verf. in der Spannung zwischen Freiheit und Zwang (S. 174). Durch diese können Konflikte entstehen; und doch zeigt er auf Grund einer reichen Erfahrung, daß beide Gebiete gemeinsame Ziele haben. — Das Verhältnis zwischen Religion und Recht wird auf Grund der Einzeldisziplinen der Rechtswissenschaft kurz dargestellt und immer wieder an Beispielen, besonders aus dem Fachgebiet des Verf., aus dem Völkerrecht, verdeutlicht. Er läßt uns an den Hauptfragen des Rechtslebens teilneh-

men. Im Familienrecht z. B. berührt er die schwierige Frage der Ehescheidung, wie sie sich für das rechtliche und für das religiöse Denken darstellt. Im Vermögensrecht geht er auf die Frage des Zinsnehmens ein und zeigt, daß von Jesu sittlich-religiösen Geboten aus keine Rechtslehre abzuleiten sei (S. 91). Mit wenigen Worten berührt er zum Schluß das Verhältnis zwischen Religion und Kirchenrecht; er setzt sich für eine staatliche Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten ein und bejaht den Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen in der Reichskirche rückhaltlos.

Die Ausführungen sind von einem weltweiten und sozial verantwortungsbewußten Glauben getragen. Allerdings vermissen wir ein stärkeres Eingehen auf die Rechtsprobleme, wie sie vom Nationalsozialismus aus neu gestellt werden. Wir erinnern nur an einige Themen: Führer und Recht, Recht und Weltanschauung, Recht und Volksgewissen. Zu wenig sagt Verf. über die germanische Rechtsauffassung (S. 25) und überhaupt nichts über ihren Zusammenhang mit der Ehre. Zu all diesen Fragen müßte der christliche Glaube in Verbindung gebracht werden. — Dankenswert ist die Konkretheit der Ausführungen. Wie schwierig sich aber das Thema Recht und Religion im einzelnen darstellt, zeigt sich z. B. in dem Abschnitt über Religion und Staatsrecht. Wir können Verf. nicht zustimmen, wenn er sagt, daß von der staatlichen Eugenik her die Gefahr droht, „daß die Obrigkeit zu einseitig die leibliche Gesundheit des Volkes in Betracht zieht" (S. 165). Es kann nicht genug für die Gesundung des Volkes getan werden! Auch wendet er sich gegen eine Entscheidung des Erbgesundheitsgerichts in Hamburg, das auf Unterbrechung der Schwangerschaft bei einer erbkranken Schwangeren erkannt hatte (S. 165 f.). Bei einer solchen Rechtsfrage steht der Glaube allerdings vor einer sehr schwierigen Entscheidung. Wir würden aber im Unterschied zu Verf. die Antwort nicht dadurch geben, daß wir uns auf das 5. Gebot berufen. Trotz der Gültigkeit des 5. Gebotes kann zuzeiten die Pflicht zum Töten bestehen, z. B. bei der Todesstrafe und im Falle des Krieges. Könnte das Urteil des Hamburger Gerichts von dem Gesichtspunkt der Volksverteidigung aus nicht eine positive theologische Würdigung erfahren? — Auch in den Punkten, an denen das Buch auf Widerspruch stößt, regt es an und zwingt zu ernster Besinnung. Eisenhuth.

Eduard Wechßler, Hellas im Evangelium. Berlin, Metzner 1936. 405 S., RM. 8.—.

Es ist ein gutes Zeichen der Zeit, daß heute in wachsendem Maße „Laien" auch an ernster theologischer Arbeit sich beteiligen. Sie spüren etwas von dem „tua res agitur". Das vorliegende Buch hat der bekannte Berliner Romanist geschrieben. Es ist als Ganzes ein lebendiges Bekenntnis zu Jesus Christus, wie auch der feine Begleitaufsatz in der Christl. Welt („Die Überlegenheit Jesu Christi über die jüdische und die griechische Geisteswelt", 1936, Nr. 22) bezeugt. Dies Bekenntnis aber liegt eingebettet in einer Fülle von gelehrtem Stoff, dessen Beibringung schon an sich, zumal für einen Nicht-Fachmann, eine Lei-

stung bedeutet. Vf. bietet weithin das, was wir neutest. Zeitgeschichte nennen. Da er so viel gelesen hat, kann er ein buntes Bild malen. Im Morgenlande ist er freilich nicht so zu Hause, wie in Griechenland und Rom. Überhaupt laufen allerhand Versehen unter, und der Fachmann würde die Grade der Wahrscheinlichkeit oft anders abstimmen. Für sehr beachtlich halte ich aber, was der Vf. über die Zeitgeschichte hinaus bietet; also vor allem seine Sätze über Jesu inneres Verhältnis zu Judentum und Griechentum. Er zeigt nicht nur, daß in der unmittelbaren Umgebung Jesu griechische Kräfte wirken (Gadara usw.). Vielmehr versucht er, in Jesu Sprüchen griechische Einflüsse nachzuweisen. Zunächst in der Form der Rede Jesu: in seiner Neigung zu Paradoxen, in der Bildrede vom Säemann usw. (in der Liste S. 276 ff., die Sprüche Jesu neben Seneca-Worte stellt, stecken Parallelen verschiedenster Art, die genauer zu untersuchen wären). Aber es fehlt auch nicht an sachlicher Verwandtschaft, in der Gottesvorstellung, in bestimmten Fragen der Ethik (Stellung zu reich und arm, zur Frau, zum Kinde). Hier wird kein Abschluß erreicht: nicht alles ist bewiesen, was der Vf. bringt; dafür bringt er aber auch nicht alle Belege, die für ihn sprechen. In jedem Falle verdient die zeitgemäße Arbeit, daß man sie ernstlich beachtet und fortsetzt.

Leipzig. Leipoldt.

Keller, Erich, Die Philosophie Bruno Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935. 52 S.; RM. 2.40.

Ein warmherzig geschriebener Panegyrikus auf die Philosophie Bauchs. Kennzeichen der germanischen Geisteshaltung sei der „tragische Heroismus". Der Verf. will zeigen, „wie die Lebensanschauung des tragischen Heroismus sich aus den Prinzipien des Bauchschen Idealismus mit sachlicher Notwendigkeit ableiten läßt. Ihr Recht ist unbestreitbar. Die dem Germanen selbstverständliche, man möchte fast sagen instinktive Hochschätzung heldischen Wesens erhält vor dem Forum der denkenden Vernunft ihre philosophische Bestätigung. Die Philosophie aber, die solches zu leisten vermag, erweist sich damit selber als aus germanischem Geiste geboren". Leider geht der Verf. auf die Frage, ob und wie „deutsche" Geisteshaltung von „germanischer" sich unterscheide, nirgends ein. Ferner bedenkt er nicht, daß ja auch die Haltung z. B. des japanischen Samurai eine tragisch-heroische ist. Seine Problemstellung scheint mir in dieser Isoliertheit nicht recht fruchtbar zu sein. K. Leese.

Peter Meinhold, Rousseaus Geschichtsphilosophie (Sammlung „Philosophie und Geschichte" Nr. 60). Tübingen, J. C. B. Mohr 1936. 35 S.; RM. 1.50.

Der Verf. entwickelt in diesem Schriftchen die geschichtsphilosophischen Grundgedanken R.s, wobei er besonders auf R.s „Anschauung von der Geschichte des Christentums" eingeht (S. 15—26). Der Leser muß es dem Verf. danken, daß er sich einer überaus klaren und anschaulichen Sprache befleißigt.

K. Leese.

Kirche und Bekenntnis.

Eine grundsätzliche Erörterung.

Von Prof. D. Johannes Steinbeck in Breslau.

Als Jesus seine Jünger zur ersten Missionstätigkeit im Volke Israel aussandte, sagte er zu ihnen: „Jeder, der sich zu mir bekennen wird vor den Menschen, zu dem will auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel; wer mich aber verleugnen wird vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel“ (Mt. 10, 32—33). Damit ist das Bekenntnis zu Jesus für die, die ihn kennen, als Vorbedingung ihrer ewigen Seligkeit bezeichnet, und seine Verleugnung als Grund ihrer Verwerfung im Gericht. Ähnlich schreibt der Apostel Paulus der römischen Gemeinde in Kap. 10 seines Briefes: „Wenn du mit deinem Munde Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden. Denn mit dem Herzen wird er geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde wird er bekannt zur Errettung. Denn die Schrift sagt: ‚Jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden werden‘“ (V. 9—11). Wir dürfen es als übereinstimmende Meinung der Urchristenheit annehmen, daß das Bekenntnis zu Jesus überhaupt als das Kennzeichen der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche zu gelten habe. Was Paulus im 1. Kapitel des ersten Korintherbriefes schreibt, daß diejenigen Christen seien, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen, das ist zweifellos die allgemeine Überzeugung. Das beweist ja auch die Taufe, die überall im Namen oder auf den Namen des Herrn Jesu oder Jesu Christi vollzogen wurde.

Aber was heißt das: sich zu Jesus bekennen? Wenn Jesus selbst es von seinen Jüngern fordert, kann nicht eine

komplizierte dogmatische Christologie als Inhalt des Bekenntnisses zu ihm gemeint gewesen sein, sondern nur dies, daß er der Träger der vollen Heilsoffenbarung Gottes, der Christus oder geistgesalbte König des Reiches Gottes, der Erlöser und der himmlische Herr sei, und daß alles dies naturgemäß nicht von einem gewöhnlichen Menschen ausgesagt werden könne, sondern von diesem Menschen Jesus nur insofern, als er irgendwie im übernatürlichen Sinne mit Gott zusammenhänge. Man darf nicht verkennen, daß dies Urbekenntnis der Christenheit bei all seiner Schlichtheit doch eine weltumwälzende Bedeutung in sich trug. Denn damit waren alle Religionen der Menschheit, ob sie nun schon da waren oder noch kommen sollten, aufgehoben, weil alles religiöse Bedürfen und Sehnen der Menschheit nach Gottes Willen in ihm, dem einzig wirklichen und voll genügenden Werkzeug seines Erlöserwillens gestillt sein sollte. In ihm hat Gott selbst bestimmt, was nunmehr Religion sein soll und was nicht mehr Religion sein soll. Alle Versuche, neben ihm noch andere Religionen festzuhalten oder aufzurichten, sind deshalb als gottwidrige Irrwege zu verurteilen und zu verwerfen.

In diesem Sinne sich zu Jesus Christus zu bekennen, ist die Pflicht eines jeden, der ein Christ heißen will. Es ist damit gesagt, daß christliche Religion nicht ein willkürliches Gedankengebilde ist, das jeder sich nach seinem Gefallen zurechtmodeln kann, sondern daß sie an das Verhältnis zu einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit gebunden und in ihrer näheren Gestaltung von der Art dieser Persönlichkeit abhängig ist.

Sich zu ihr bekennen, das heißt zunächst, sich *innerlich*, im Geist, im Herzen, im Glauben an sie gebunden wissen. Es heißt weiter, sich auch mit dem Munde zu ihr bekennen, sei es im Gebet zu ihr, sei es im Gespräch mit Menschen. Es heißt endlich, den ganzen Lebenswandel in seiner sittlichen Haltung dem Bekenntnis zu ihr entsprechend gestalten. Ein solches Bekennen durchzieht und beherrscht das ganze Christenleben. Aber auch das *kirchliche* Leben als Leben der Gemeinschaft ist von solchem Bekennen bestimmt und getragen. Wir sehen die Anfänge davon schon im Neuen Testament. Keiner wird ohne Bekenntnis zu Jesus Christus in die Kirche aufgenommen; jeder Gottesdienst ist in Verkündigung, Gebet, Lied von dem Bekenntnis zu ihm erfüllt;

auch die äußere Pflege der Gemeinde ist aus dem neuen Geist der Liebe geboren, die er in die Welt gebracht und vorbildlich verwirklicht hat. Und so soll es noch heute und zu allen Zeiten sein, daß das ganze kirchliche Leben den Stempel eines Bekenntnisses zu Christus an sich trägt; daß der Glaube, der in der Kirche lebt, ein Glaube an ihn ist; daß seine Gestalt im Mittelpunkt jedes Gottesdienstes steht; daß sein Geist auch das übrige gemeinschaftliche Leben und Handeln der Kirche und Gemeinde beherrscht. Und wir dürfen sagen, daß es in unserer evangelischen Kirche doch noch so ist, daß da außer Christus kein anderer Heilsmittler anerkannt und verehrt wird.

Man könnte ja nun fragen, ob damit das Thema „Kirche und Bekenntnis" nicht schon völlig befriedigend ausgeführt sei. Wenn sowohl der einzelne Christ als die Gemeinde und Kirche sich in Glauben, Wort und Tat fortwährend zu Christus bekennen, was bleibt dann eigentlich noch zu wünschen übrig? Man gibt darauf keine genügende Antwort, wenn man sagt, daß die Geschichte der Kirche uns eben hier vor eine Fülle von Problemen stelle, die wir lösen müßten. Tatsächlich hat uns diese Geschichte freilich eine kaum übersehbare Menge formulierter und mehr oder weniger ausgeführter Bekenntnisse und Bekenntnisschriften beschert, und es mag sehr interessant und lohnend sein, sich mit diesen Bekenntnissen hinsichtlich ihrer Entstehung, ihres Inhalts, ihres Geistes zu beschäftigen. Man könnte sogar an Hand der Bekenntnisse eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit oder eine Philosophie der Bekenntnisbildung schreiben. Aber mit dem allen wäre doch zunächst nur das Interesse der theologischen Historiker und Systematiker befriedigt. Vom Standpunkt der kirchlichen Praxis aber könnte man sagen: Wir haben es nicht nötig, uns mit allen diesen Bekenntnissen auseinanderzusetzen und zu ihnen Stellung zu nehmen, denn einerseits hängt davon die Kraft und Lebendigkeit des kirchlichen Lebens nicht ab, und zweitens ist es auch technisch gar nicht möglich, daß die Kirche als solche zu dieser Fülle von Dokumenten der Vergangenheit im einzelnen ein bestimmtes Verhältnis einnimmt, sie muß das den verhältnismäßig sehr wenigen Gelehrten überlassen, die dazu fähig sind.

Also kann uns die Geschichte nicht zwingen, die Frage „Kirche und Bekenntnis" noch anders aufzufassen und zu beantworten, als es in den bisherigen Darlegungen geschehen ist.

Wenn wir trotzdem die Frage „Kirche und Bekenntnis" noch nicht als gelöst ansehen, so kommt das daher, daß die Kirche aus anderen Gründen als aus denen der Geschichte genötigt ist, jenes schlichte, einfache Ur- und Grundbekenntnis noch näher auseinanderzusetzen und genauer zu formulieren. Diese Gründe liegen zunächst in ihr selbst. Das Bekenntnis zu Christus hat einen tieferen Inhalt, der der Entfaltung bedarf, damit es selbst überhaupt richtig verstanden werde. Es hängt aber auch von Voraussetzungen ab, mit denen es steht und fällt. Und es enthält auch notwendige Folgerungen, die nicht von ihm abgelöst werden können. Diesen Gehalt des Bekenntnisses zu erkennen und auszusprechen, ist ein Trieb und ein Bedürfnis, das mit dem menschlichen Geistesleben ohne weiteres verbunden ist, und das auf dem Gebiet des religiösen Glaubens keineswegs zurückgedrängt werden kann, sondern im Gegenteil sich deshalb sogar noch stärker hervordrängt, weil es sich hier um Gegenstände handelt, die von allerhöchster Bedeutung für den einzelnen Menschen und für die ganze Menschheit sind. Aber die Notwendigkeit einer näheren Formulierung des kirchlichen Bekenntnisses ergibt sich auch daraus, daß die kirchliche Verkündigung eine feste Unterlage und einen deutlichen und klaren Inhalt braucht, um den einzelnen Christen und die Gemeinden zur rechten Erkenntnis des Heils zu führen und bei ihr zu erhalten. Auch können im Schoß der Kirche immer wieder Meinungen und Lehren auftauchen, mit denen sie sich durch ein fest formuliertes Bekenntnis auseinanderzusetzen wünscht, um den eigentlichen Sinn ihres Glaubens und ihrer Lehre gegen Mißverständnisse oder auch fremde Lehre abzugrenzen. Ohne solche innere Klarheit wäre sie weder selbst innerlich fest in ihrer Gemeinschaft, noch wäre sie fähig zu kraftvoller gemeinsamer Aktion. Schließlich fordert auch die Stellung der Kirche in der Welt eine näher formulierte Entwicklung ihres Grundbekenntnisses zu Jesus Christus. Die christliche Kirche muß dadurch sagen, wie sie sich von anderen Religionen und allen nicht religiösen Gemeinschaften humanitärer, politischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Art unterscheidet. Das sind die Gründe, aus denen es in der Geschichte immer wieder zu Bekenntnisbildungen gekommen ist und auch noch in Zukunft kommen kann.

Dadurch entsteht nun aber ein ernstes Problem, auf das wir

achten müssen, um die Frage „Kirche und Bekenntnis" möglichst gerecht beantworten zu können. Bedenken wir zunächst, wie das christliche Bekenntnis überhaupt entstanden ist. Es ist eine Wahrheit, die von keinem Christen geleugnet werden kann, ja die auch ein Nichtchrist anerkennen muß, wenn er die Geschichte Jesu ohne Vorurteil betrachtet, daß das christliche Bekenntnis kein Produkt des allgemeinen Menschenverstandes, kein Erzeugnis der schaffenden Vernunft, keine Frucht der natürlichen religiösen Entwicklung ist, sondern die Aussprache eines *Glaubens*, der durch die besondere Offenbarung Gottes in Jesus Christus erzeugt worden ist. Nicht so ist es gewesen, daß die israelitische Religion durch einen jüdischen Frommen aus eigener menschlicher Überlegung zur christlichen Religion weiterentwickelt wäre, wie wenn ein Philosoph an das System eines früheren Philosophen anknüpft und es weiterbildet. Sondern ein Neues ist von Gott her in die Geschichte eingetreten, von dem keines Menschen Herz etwas ahnte und das keines Menschen Geist sich vorzustellen vermochte. Und dies Neue ist die Person und das Werk Jesu Christi, in dessen Gestalt, in dessen Worten, Taten und Erlebnissen wir Gottes erlösende Offenbarung sehen. Und ferner: In diesem Jesus *mehr* zu sehen als einen Menschen mit menschlichen Leistungen, das wiederum war auch nicht Sache des bloßen menschlichen Verstandes und natürlichen Denkens — denn sonst hätten ja wohl gerade die klugen, begabten und gelehrten Leute ihn in seiner wahren Bedeutung erkennen müssen, — sondern es war wiederum die Frucht einer inneren Erleuchtung, die den demütigen, empfänglichen, nach Heil verlangenden Menschen zuteil wurde. Das zeigen die Zeugnisse des Neuen Testaments auf das deutlichste. Statt vieler brauchen wir nur an die Erzählung vom Bekenntnis des Petrus zu erinnern, worin drei Momente enthalten sind: a) ist das Bekenntnis des Petrus und seiner Mitjünger nicht ihre Erfindung, sondern es ist durch die Gesamtoffenbarung Gottes in Christus entstanden; b) ist das Bekenntnis nicht eine Frucht ihrer verstandesmäßigen Kritik an dieser Gestalt, sondern ein Ausdruck ihres in den Tiefen der Seele geborenen Glaubens; c) ist dieser Glaube selbst nicht die Blüte einer natürlichen Seelenbewegung, sondern ein von Gott in der Seele erzeugtes Erlebnis, zu dem es freilich nur dann kommen kann, wenn der Mensch dem Trieb und Zug des Geistes Gottes keinen Widerstand entgegensetzt. Somit

können wir sagen, daß das Ur- und Grundbekenntnis der Kirche zu Jesus Christus einfach eine Antwort des Glaubens auf Gottes Offenbarung ist und darin seine unerschütterliche Wahrheit besitzt.

Anders wird die Sache aber, wenn wir an *nähere Formulierungen* oder *weitere Ausführungen* dieses Bekenntnisses denken, zu denen die Kirche, wie wir sahen, doch gezwungen ist. Zunächst hat freilich auch hier der *Glaube* das entscheidende Wort. Eine Aussage des Glaubens ist es, wenn wir nach der Voraussetzung dieser Gestalt Jesu Christi fragen, und darauf antworten: Die Voraussetzung ist die Existenz und das Wirken des einen, überweltlichen, geistigen Gottes, dessen uns zugewandtes Wesen wir in den drei Beziehungen der Allmacht, Heiligkeit und Liebe beschreiben können. Und eine Aussage des Glaubens ist es, daß wir seiner errettenden Offenbarung in Christus bedürfen, weil wir vor ihm sündige Menschen sind, die seinen Willen unablässig übertreten und von sich aus sein Wohlgefallen nicht haben können. Und eine Aussage des Glaubens ist es, daß wir in die rechte Gemeinschaft mit diesem in Christus zu uns redenden und mit uns handelnden Gott nur durch den Geist Gottes selber kommen können, der in uns den Glauben, die Liebe und die Hoffnung erzeugt und uns dadurch zu neuen Menschen macht. Und eine Aussage des Glaubens ist es, daß wir Christen nicht als vereinzelte Persönlichkeiten in der Welt dastehen, sondern in ein Reich Gottes hineingehören, das uns zu einer Glaubens- und Lebensgemeinde zusammenschließt und das zu einer endlichen Vollendung in der Ewigkeit bestimmt ist.

Hiermit soll nicht das, was in dem Grundbekenntnis der Kirche zu Jesus Christus als weitere Glaubensaussage notwendig enthalten ist, schon erschöpft sein. Es sollten nur ganz wesentliche und grundlegende Gedanken dieses erweiterten Bekenntnisses ausgesprochen werden, die eben auch als unmittelbare Glaubensaussagen anzusehen sind. Schwierig wird aber dann die Lage, wenn die Kirche aus den obengenannten Gründen *noch weiter geht* und in einem Bekenntnis oder einer ganzen Bekenntnisschrift Aussagen tut, die nicht mehr mit zwingender Notwendigkeit aus jenem Urbekenntnis hervorgehen, Aussagen, die zwar durchaus wahr sein, die aber auch irrtümlich sein können. Vergegenwärtigen wir uns die Reihe auch nur der wichtigsten Bekenntnisse

der Kirche, so wird uns das hierin liegende Problem sofort klar. Wir haben aus altkirchlicher Zeit das Apostolische, das Nicaenische und das Athanasianische Bekenntnis; wir haben auf römisch-katholischer Seite den Catechismus romanus und die Bestimmungen des Tridentiner Konzils; wir haben auf lutherischer Seite die beiden Katechismen Luthers, das Augsburger Bekenntnis, Melanchthons Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel; wir haben auf reformierter Seite den Genfer Katechismus, den Heidelberger Katechismus, die Confessio Belgica, die Helvetische Consensus-Formel u. a. Wir leugnen nicht, daß allen diesen Bekenntnissen das Ur- und Grundbekenntnis der Kirche zu Jesus Christus zugrunde liegt und auch sonst unzweifelhafte Aussagen des christlichen Glaubens in ihnen enthalten sind. Aber auf der anderen Seite wird auch niemand verkennen dürfen, daß in ihnen eine unendliche Fülle *theologischer Lehrmeinungen*, menschlicher Gedanken, verstandesmäßiger Erkenntnisse enthalten ist, die von den unmittelbaren Glaubensaussagen unterschieden werden müssen. Es ist das ein Unterschied, der von frommen Laien sicherlich oft nicht genügend oder auch gar nicht beachtet wird. In der Tat ist es auch oft recht schwierig, die Trennungslinie zwischen religiösem Glauben und theologischer Erkenntnis zu ziehen, aber es muß in jedem Falle aufs neue versucht werden, da sonst aus theologischen Meinungen religiöse Wahrheiten und aus freien Erörterungen bindende Bestimmungen gemacht werden. Der Unterschied zwischen diesen beiden Erscheinungen scheint mir nicht bloß darin zu liegen, daß die theologische Erkenntnis eine nähere Ausführung und weitere Entwicklung einer religiösen Wahrheit bietet. Dieser Unterschied wäre rein quantitativer Art. Sondern der Unterschied scheint mir noch weiterhin darin zu liegen, daß sich Glaubensaussagen auf Dinge beziehen, die unmittelbare Bedeutung für Herz und Gewissen, für Wollen und Tun des Christen besitzen, während theologische Aussagen, soweit sie darüber hinausgehen, sich lediglich auf die Klärung, Vertiefung und Vermehrung der *Erkenntnis* beziehen. Ja sie können sogar Dinge betreffen, die mit dem religiösen Glauben überhaupt nichts zu tun haben, sondern sich lediglich auf den äußeren, geographischen, geschichtlichen, psychologischen Rahmen beziehen, in welchem die Offenbarung Gottes sich vollzogen hat und vor uns steht. Doch können wir von letzteren

Aussagen in unserem Zusammenhange absehen. Es genügt für unsere Frage, festgestellt zu haben, daß man zwischen Religion und Theologie, zwischen Aussagen des Glaubens und der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis zu unterscheiden suchen muß. Einige Beispiele mögen das erläutern. Es ist eine Aussage des Glaubens und für jeden Christen verbindlich, daß Gott der Herr der Natur und der Geschichte ist, daß sie nicht unabhängig von ihm bestehen und ihr Leben führen, sondern in der Kraft und unter der Leitung seines Geistes. Aber es ist nun durchaus eine Frage der Theologie, wie das Verhältnis und das Verhalten Gottes zur Natur und Geschichte des näheren vorzustellen sei. Die Ergebnisse dieser theologischen Untersuchung sind für den Glauben keineswegs verbindlich. Oder es ist eine für den Glauben lebenswichtige Tatsache, daß in Jesus nicht ein gewöhnlicher, wenn auch noch so begabter Mensch vor uns steht, sondern daß in ihm Mensch und Gott in einer einzigartigen und unwiederholbaren Weise zur inneren Einheit verbunden sind. Aber wenn nun jemand diese Einheit näher zu erforschen und zu bestimmen sucht und darüber lehrhafte Formeln aufstellt, so hat er als Theologe gehandelt und kann nicht im Namen des Glaubens verlangen, daß seine Formeln von jedermann anerkannt werden müßten. Oder es ist ein Satz unseres Glaubens, daß uns im Abendmahl Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gespendet wird. Aber das Verhältnis zu bestimmen, in welchem der überirdische Christus zu den irdischen Elementen des Brotes und Weines steht, hat mit dem Glauben unmittelbar nichts mehr zu tun, sondern ist eine rein theologisch-wissenschaftliche Frage. Daß Luther und Zwingli sich darüber so heftig streiten konnten und darüber ganz auseinanderkamen, läßt sich nur aus einer Nachwirkung des mittelalterlich-scholastischen Geistes verstehen, der für uns überwunden ist oder wenigstens überwunden sein sollte.

Wir wollen dies im Auge behalten, wenn wir jetzt die Frage zu beantworten suchen, *wie sich die Kirche zu den geschichtlich vorliegenden Bekenntnissen zu stellen habe.* Dieser Frage können wir nicht ausweichen, weil wir praktisch mitten in ihr drin stehen. Wir sprechen bei der Taufe unserer Kinder das Apostolische Glaubensbekenntnis als Bekenntnis unserer Kirche aus. Wir verlesen dies oder das Nicaenum im Gottesdienst. Wir gebrauchen den

kleinen Katechismus Luthers im Unterricht, worin das zweite Hauptstück eine Auslegung des Apostolikums ist. Die Konfirmanden bekennen es bei der Konfirmation, die Kandidaten bei der Ordination. In den Verfassungsurkunden der deutschen evangelischen Landeskirchen wird die Verbindlichkeit der reformatorischen Bekenntnisse betont. In diesen selbst werden wieder die drei altkirchlichen Symbole, das Apostolische, Nicaenische und Athanasianische als noch gültig anerkannt. Wir müssen uns also klar darüber werden, wie wir diese Bindung aufzufassen haben.

Es sei zunächst zum Vergleich auf das katholische Prinzip hingewiesen! Dieses duldet keinerlei Abweichung von der überlieferten dogmatischen und ethischen Lehre. „Die Autorität der altkirchlichen und der späteren kirchlich anerkannten Lehrformeln ist durch die Autorität der Kirche gedeckt" (Mulert: Symbole III in RGG). Nur der Papst hat das Recht, die überlieferte Lehre neu zu formulieren oder zu ändern. Für alle sonstigen Lehrer der Kirche herrscht auf dem Gebiet des Dogmas die schärfste Gebundenheit an Bekenntnis und überlieferte Lehre. Wir wissen ja, daß diese Bindung noch viel weiter geht, daß sie sich selbst auf rein wissenschaftliche Bestimmungen erstreckt, soweit diese irgendwann einmal autoritativ festgesetzt sind. Der Inhalt des katholischen Glaubens und der sich weiterhin an ihn anschließenden Lehre sind für die Gläubigen in jeder Beziehung ein starres Gesetz, dem man sich um des Heiles der Seele willen unterwerfen muß.

In der evangelischen Kirche können wir eine solche Stellung zu den Bekenntnissen nicht einnehmen. Wir haben feststellen müssen, daß in den mannigfachen Bekenntnissen der Kirche in weitgehendstem Maße menschliche Lehrmeinungen enthalten sind, die man nicht mit göttlicher Autorität bekleiden kann, weil sie wie alle Äußerungen des menschlichen Denkens der Möglichkeit des Irrtums unterliegen.

Auf der anderen Seite ist es ebenso unmöglich, die bestehenden Bekenntnisse von vornherein als unmaßgeblich und belanglos zu verwerfen. Die Kirche m u ß sich mit ihnen auseinandersetzen, weil schon der oberflächliche Blick zeigt, daß sie entweder Bekenntnisse des allgemeinen christlichen Glaubens und nicht einer fremden Religion, oder Bekenntnisse, sei es der lutherischen, sei es der reformierten Kirche und nicht des Katholizismus sind. Nicht ihre geschichtliche Existenz als solche

(vgl. S. 100), wohl aber der geschichtliche Zusammenhang mit dem in ihnen herrschenden religiösen Geist zwingt uns zunächst ganz im allgemeinen dazu, an diesen Bekenntnissen nicht gleichgültig vorüberzugehen, sondern möglichst ein verbindendes Band mit ihnen aufrecht zu erhalten.

Aber es fragt sich nun, wie die Stellung zu ihnen grundsätzlich sein muß. Nur diese prinzipielle Stellungnahme ist hier beabsichtigt, nicht aber eine Kritik der einzelnen Lehraussagen in den Bekenntnissen. Eins unserer umfangreichsten und bisher das letzte unserer lutherischen Bekenntnisse, die Konkordienformel vom Jahre 1579, stellt gleich im ersten Artikel folgendes fest: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seien allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, wie geschrieben stehet: dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege, Ps. 119, und St. Paulus: Wenn ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein, Gal. 1. Andere Schriften aber der alten oder neuen Lehrer, welche Namen sie auch haben, sollen der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten, sondern alle zumal miteinander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden, denn als Zeugen dafür, welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden sei." Hierdurch ist mit aller Deutlichkeit erklärt, daß alle Bekenntnisse und sonstigen Lehrmeinungen in der Kirche an den prophetischen und apostolischen Schriften des Alten und Neuen Testaments geprüft werden müssen, um die Gültigkeit oder Nicht-Gültigkeit ihrer Aussagen festzustellen. Diesem Grundsatz wird jeder evangelische Christ beipflichten müssen. Denn die Heilige Schrift beider Testamente ist für die christliche Kirche die einzige Quelle, aus der sie die grundlegende Kunde von der Offenbarung Gottes in Schöpfung, Erlösung und Heiligung entnehmen kann. Auf dem lebendigen Zeugnis der Heiligen Schrift über diese Offenbarung Gottes ruht die Kirche, denn mit diesem Zeugnis haben die Apostel Gläubige aus aller Welt dem in Jesus Christus sich offenbarenden Gott gewonnen und somit die christliche Kirche auf Erden gegründet. Solange die Kirche noch der Meinung ist, daß sie nicht ein

menschlicher Kulturverein, sondern eine durch Gottes Heiligen Geist ins Leben gerufene und auf Gottes Offenbarung gegründete religiöse Gemeinschaft ist, muß sie an dieser Schätzung der Heiligen Schrift als der alleinigen Grundlage ihrer Lehre und ihres Lebens festhalten. Alle später in der Kirche entstandenen Schriften aus dem Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre können ihre Gültigkeit nur durch ihre Übereinstimmung mit diesem grundlegenden Zeugnis der Offenbarung Gottes erhalten.

Mit diesem Hinweis auf die Heilige Schrift als Grundlage und Prüfstein der Bekenntnisse soll der Wert der Bekenntnisse keineswegs geleugnet werden. Sie haben für die Kirche die hohe pädagogische Bedeutung, ihr zu sagen, auf welchen Boden sie sich zur Zeit ihrer Entstehung oder Erneuerung religiös und ethisch gestellt hat. Sie zeigen der Kirche, auf welche Tatsachen und Lehren der Heiligen Schrift man damals verwies, um den Glauben der Kirche auszudrücken und zu begründen. Somit bieten sie der Kirche eine wichtige Handhabe, um das Fundamentale und Unveräußerliche in der christlichen Religion zu finden. Sie sind sozusagen ein vorläufiger Wegweiser in dem dichten Walde der biblischen Überlieferung mit ihren tausend Einzelheiten an Ereignissen, Vorstellungen, Lehren, Ermahnungen usw. Aber wie gesagt: die letzte dogmatische Autorität können sie schlechterdings nicht sein. Das ist lediglich die Heilige Schrift selbst.

Aber freilich sind wir damit noch nicht am Ende. Denn so allgemein anerkannt in der Christenheit auch die eben ausgesprochene Beurteilung der Heiligen Schrift ist, so ist es doch bei ihrem mannigfaltigen Inhalt, bei der Verschiedenheit des Alten und Neuen Testaments und bei den mancherlei Unterschieden in der Berichterstattung und den Lehrmeinungen auch der neutestamentlichen Schriftsteller unumgänglich nötig, festzustellen, in welcher Weise denn nun die Heilige Schrift als Prüfstein für die kirchliche Lehre in den Bekenntnissen angewandt werden soll. Ein Blick in den römischen Katechismus z. B. zeigt, daß man dort unbedenklich für die römische Lehre vom Priestertum auch alttestamentliche Stellen über das Priestertum als Beweise heranzieht. Auch beruft man sich für die Lehre von der wirksamen Fürbitte für die Verstorbenen sogar auf ein im 2. Makkabäerbuch berichtetes Opfer des Judas Makkabäus, mit dem dieser auf das Schicksal der Verstorbenen einzuwirken

trachtete. Diese und viele andere Beispiele, die wir als evangelische Christen für einen Mißbrauch der Bibel ansehen müssen, zeigen, daß man von ihr als Maßstab der kirchlichen Lehre einen sehr verschiedenen Gebrauch machen kann. Wir können also zwecks Feststellung des rechten Verhältnisses der Kirche zu ihren Bekenntnissen die Frage nicht umgehen: Was ist eigentlich in der evangelischen Kirche „schriftgemäß"? oder anders ausgedrückt: Wieweit ist die Heilige Schrift uns Regel und Richtschnur des Glaubens? Wieweit sind wir in unserer kirchlichen Lehre an sie gebunden?

Wir können hier auf manches, was früher schon gesagt wurde, zurückgreifen. Für uns als Christen bedarf es zunächst einmal keines Beweises dafür, daß wir bei der Antwort auf diese Frage von der Person und dem Leben Jesu Christi auszugehen haben. Insofern hat Luther ganz recht, wenn er in der Heiligen Schrift das als verbindlich hinstellt, „was Christum treibet". Das Wort „Christus" heißt aber schon, daß jener Mensch Jesus von Nazareth für uns der Träger der letzten und entscheidenden Heilsoffenbarung Gottes ist. Es ist trotz aller Verschiedenheit der neutestamentlichen Schriften doch das übereinstimmende Zeugnis des Neuen Testaments, was Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat in Jerusalem bekennen: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden." Und es ist wiederum allgemeines Zeugnis des Neuen Testaments, daß Heil soviel bedeutet wie Errettung aus Schuld und Strafe der Sünde und Hineinführung in eine beseligende Gemeinschaft mit Gott, die dieses irdische Leben und ein jenseitiges ewiges Leben umfaßt. Und es ist weiter übereinstimmendes Zeugnis des Neuen Testaments, daß der Mensch zu diesem Heil nur durch den Glauben gelangen kann, d. h. durch ein Vertrauen, das unser Schicksal ganz und gar in Gottes Hände legt und seiner Liebe sich hingibt als dem Prinzip einer ewigen Entscheidung über unser Leben. Dieser Glaube aber ist nicht eine rein natürlich-menschliche Entschließung, wenn er auch ohne eine solche nicht zustande kommen kann, sondern er ist im tiefsten und letzten auf ein Wirken des Heiligen Geistes, also Gottes selbst, im menschlichen Herzen zurückzuführen. Hinter dem allen steht die Überzeugung von dem Dasein und Walten eines über die Welt absolut erhabenen, aber doch in ihr wirkenden geistigen Gottes, der vor

allen Dingen seine Allmacht, Heiligkeit und Barmherzigkeit in der Welt offenbart hat. Dieser Gott ist keineswegs nur der Gott der Erlösung, sondern er ist auch vorher und zugleich der Gott der Schöpfung und Erhaltung der Welt, der seine Größe, Weisheit und Herrlichkeit in der Gesamtnatur in überwältigender Weise zur Darstellung bringt. Dieses Gottes, des allmächtigen Schöpfers und gnädigen Erlösers Ziel ist es, alle Menschen, die sich zum Glauben bewegen lassen, in einer mit ihm geeinten Menschheit zu vereinigen, in seinem Reiche, dessen Aufrichtung mit den Anfängen seiner Offenbarung in der Geschichte Israels beginnt und dessen Vollendung in der Ewigkeit liegt.

Wenn diese Gedanken zunächst neutestamentlich-schriftgemäß sind, so sieht man sofort, wie weit auch das Alte Testament sie schon bezeugt. Wird es vom Standpunkt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus beurteilt, so kann es ebenfalls zur Begründung einer schriftgemäßen Lehre der Kirche beitragen. Nicht erst in Jesus redet Gott zur Welt, sondern er hat schon begonnen, sich ihr zu offenbaren, als er sie in unvordenklicher Zeit ins Leben rief, und hat dann in steigender Weise zu seinem erwählten Volke gesprochen durch seine Propheten, bis er zuletzt zu uns geredet hat durch seinen Sohn.

Mit alledem sollte gesagt sein, daß der Grundsatz schriftgemäßer Lehre nicht bedeuten kann, unterschiedslos die tausend Einzelheiten der von der Bibel bezeugten Natur- und Geschichtsentwicklung gläubig hinzunehmen und die Lehre der Kirche damit zu belasten. Denn in diesen einzelnen Dingen finden sich mancherlei Irrtümer und Widersprüche, die Gott selbst durch seinen Geist uns als solche erkennen gelehrt hat, und die man nicht durch eine buchstabengläubige Lehre von der Inspiration der biblischen Schriftsteller durch den Heiligen Geist künstlich zu rechtfertigen suchen soll. Schriftgemäße Lehre ist vielmehr diejenige, die sich auf den *zentralen und fundamentalen Glaubensinhalt* der Heiligen Schrift stützt und diesen zu entfalten sucht. Diesen zu finden gelingt nur einer Betrachtungsweise, die sich uns als ein zweiseitiges Prinzip darstellt, nämlich einer Verbindung von Glaube und theologisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Anders ist es nicht möglich. Hier an dieser Stelle müssen wir den Glauben und die theologische Erkenntnis, die wir vorhin in Wesen und Bedeutung unterscheiden mußten, zusammennehmen. Denn nur in ihrer Vereini-

gung machen sie es uns möglich, in der Bibel das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bleibende vom Vergänglichen zu unterscheiden. Daraus ergibt sich aber auch, daß das, was schriftgemäße Lehre ist, nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise bestimmt werden wird. Manches von dem, was frühere Geschlechter für unbedingt bindende Aussagen der Heiligen Schrift ansahen, werden spätere Geschlechter für nicht-bindend, für unwesentlich oder gar ganz irrtümlich ansehen. Und umgekehrt werden spätere Geschlechter oft das, was frühere gar nicht oder nicht recht erkannt und geschätzt hatten, zu einem wichtigen und unentbehrlichen Glaubenssatz der Kirche erheben. Das hat uns ja besonders die Reformationszeit gezeigt, die in dieser Beziehung ein dreifaches Verhältnis zum herrschenden Bekenntnis einnehmen mußte: sie erkannte seine christlichen Grundlagen als auch für die neue Kirche bindend an; sie verwarf alles, was sich nach ihrer neuen Auffassung von schriftgemäßer Lehre nicht mit dieser vereinigen ließ; und sie betonte aufs neue eine Fülle von religiösen Wahrheiten und ethischen Grundsätzen, die auf der anderen Seite verdeckt, verdreht, vergessen und geleugnet wurden. So ist der Grundsatz schriftgemäßer Lehre innerhalb der Christenheit und dann wieder innerhalb des Protestantismus zwar nicht in jeder Beziehung ein Grundsatz reiner Entwicklung ohne feststehenden Gehalt, wohl aber ist er ein Grundsatz, der den Trieb zu unaufhörlicher, nie stillstehender, nach immer reinerer Erkenntnis strebender Erforschung der Offenbarung Gottes in sich trägt. Rosenberg wirft in seinem Mythus den christlichen Kirchen vor, sie hätten in falscher Weise aus der Religion eine statische, d. h. feststehende Größe, eine Religion mit bestimmten bleibenden Dogmen gemacht, während wahre Religion stets etwas Dynamisches sei, d. h. eine aus der Kraft des menschlichen Geistes geborene unaufhörliche Entwicklung zu immer neuen Formen und Gestalten. Wir können ihm hierin betreffs der christlichen Religion weder recht geben, noch können wir diesen Unterschied ganz verwerfen. Vielmehr müssen wir sagen, daß schriftgemäße Lehre eine unzertrennliche Verbindung von statischem und dynamischem Wesen ist, eine Vereinigung von beharrenden und wechselnden Elementen.

Wenn wir den Grundsatz der Schriftgemäßheit in diesem bestimmten Sinne auf die mannigfachen Bekenntnisse der Kirche anwenden, so finden wir darin zweifellos viel bleibend Wertvolles, Fundamentales,

Unentbehrliches. Aber auf der anderen Seite müssen wir von unserem heutigen Schriftverständnis aus auch vieles für unwesentlich oder unhaltbar ansehen. Die Fülle der Bekenntnisse ist nicht das Bekenntnis, d. h. die Zusammenfassung unveräußerlicher Wahrheiten. Dies steckt wohl in den Bekenntnissen drin, aber es muß von unserem Schriftverständnis aus daraus erhoben werden. Zuletzt entscheidet jede Kirche selbst über das, was sie für ihre grundlegende und nicht preiszugebende Lehre halten will, und was nicht. Wie jeder Einzelne in seinem Glauben und in seiner sittlichen Haltung seinem Herrn steht und fällt (Röm. 14, 4. 6. 12), so steht und fällt auch die Kirche in ihrem Bekenntnis ihrem Herrn. Das, was sie für unzweifelhaft und unentbehrlich erachtet, hat sie dann auch all ihrer Verkündigung und ihrem Leben zugrunde zu legen. Hieran sind dann naturgemäß auch ihre Diener, Lehrer und sonstigen Beamten gebunden. Jeder in einer Kirche getaufte und unterwiesene Christ hat sich selbst darüber zu entscheiden, welcher Kirche er angehören und auf welches Bekenntnis er sich stellen will. Irgendeine Diktatur oder Stellvertretung, die den Einzelnen der Verantwortung überhöbe, kann es in Glaubensdingen nicht geben.

Meine Ausführungen wollten nur zeigen, in welchem Sinn und Geist und auf welchem Wege die Kirche meines Erachtens die Lösung der Aufgabe suchen soll, in den überlieferten Bekenntnissen Vergängliches und Bleibendes zu unterscheiden und in ihnen und vielleicht auch noch außer ihnen das Bekenntnis zu erkennen und zur Geltung zu bringen, das ihre rechte und ewig unumstößliche Antwort auf Gottes herrliche Offenbarung sein muß.

Bekenntnis und Recht in der kurhessischen Kirche des 19. Jahrhunderts.

Von Dozent Lic. theol. W. Maurer, Pfarrer in Caldern b. Marburg i. H.

Das Ringen um das evangelische Bekenntnis war für das 16. Jahrh. vornehmlich eine Wahrheitsfrage, für das 19. überwiegend eine Rechtsfrage.

Damit soll kein absoluter Gegensatz ausgesprochen werden zwischen dem Reformationsjahrhundert und der Zeit, die in der Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus sich allmählich den Rückgang zu den Wahrheiten der Reformation erkämpfte und dabei von rückwärts die Entwicklung wieder aufrollte, die die evangelische Kirche von der Theologie der Reformatoren an über die ursprüngliche Orthodoxie bis hin zur vernünftigen Orthodoxie des 18. Jahrh. durchgemacht hatte. Selbstverständlich hat auch die Kirche der Restauration dabei die Wahrheitsfrage gestellt und ist von der Richtigkeit der von ihr wieder entdeckten Lehre überzeugt gewesen. Aber sie war damit in einen Kampf auf Leben und Tod eingetreten. Je mehr das Jahrhundert seinem Ende zustrebte, um so stärker bewegte es sich von der von der Kirche vertretenen Wahrheit weg, desto mehr verlor die Beweisführung der kirchlichen Apologetik an Überzeugungskraft. Es ist nur die Folge dieser schwierigen Lage, daß die Kirche, ohne auf die Wahrheitsfrage zu verzichten, um die innere und äußere Sicherung ihres Bestandes sich mühte. In ihrem Bekenntnis fand sie ihren eigentlichen Charakter ausgesprochen; seine rechtliche Gültigkeit gewährleistete ihre Existenz. Ganz abgesehen davon, ob es die evangelische Wahrheit noch in vollem Umfang für die neue Zeit enthielt, garantierte es die Rechtskontinuität mit der kirchlichen Vergangenheit und zugleich die innere und äußere Selbständigkeit der Kirche gegenüber der vom Staate repräsentierten modernen Kultur. So kommt es, daß sich im 19. Jahrh. die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat unter dem Zeichen des Bekenntnisses vollzog. Dieses gewinnt dabei als Rechtsgrundlage der Kirche eine doppelte Bedeutung. Es soll sowohl deren innere Geschlossenheit behaupten als auch ihre Eigenständigkeit innerhalb des

allgemeinen Kulturlebens sichern. Vor dieser Aufgabe tritt die Entfaltung seines Wahrheitsgehaltes zurück. Und so ist es zu erklären, daß es nicht gelungen ist, der Union ein neues Bekenntnis zu verleihen und sie damit zu einer höheren Einheit über den beiden Konfessionskirchen des 16. Jahrh. zu gestalten. Je strenger man den Rechtscharakter des Bekenntnisses hervorhob, um so mehr mußte jeder Unionsversuch — ganz abgesehen von der Art seiner Durchführung — als Unrecht erscheinen.

Andrerseits kennt auch schon das Zeitalter der Reformation, das in seinem Bekenntnis die evangelische Wahrheit bezeugt, die Verbindung von Bekenntnis und Recht. Das Augsburgische Bekenntnis, abgelegt vor Kaiser und Reich, erstrebt reichsrechtliche Gültigkeit und erlangt schließlich 1555 reichsrechtliche Duldung. Ja, indem es sich auf das Konzil berief und sich auf ihm vor dem Forum der christlichen Wahrheit zu rechtfertigen trachtete, brauchte seine Aufnahme in das Recht der Gesamtkirche nicht außer dem Bereich der Möglichkeit zu liegen [1]). Angesichts dieser Aussichten konnte es anfänglich nicht als wünschenswert erscheinen, daß das Bekenntnis Teil eines partikularen Rechtes für die einzelnen Landeskirchen wurde. Ist es doch später, nicht nur in seiner rechtlichen Bedeutung, sondern gerade auch in seinem Wahrheitsgehalt, von dieser partikularen Entwicklung mannigfaltig differenziert worden. Dennoch bildete es seinem Wesen nach das stärkste Gegengewicht gegen den landeskirchlichen Partikularismus; die Entstehungsgeschichte der Konkordienformel legt Zeugnis dafür ab.

Trotzdem wurde das Bekenntnis in seiner rechtlichen Entwicklung auf den Weg des Partikularismus gedrängt. Denn die gesamtkirchliche Anerkennung der Augustana blieb völlig aus, die reichsrechtliche ließ 25 Jahre lang auf sich warten. Inzwischen hatte sie als Teil der Bundesurkunde des Schmalkaldischen Bundes ihre rechtliche Existenz behauptet und war damit abhängig geworden von den verschiedenen politischen und rechtlichen Veränderungen, die sich in den verschiedenen Perioden der Bundesgeschichte herausstellten; der folgenschwere Unterschied zwischen Invariata und Variata hängt ja damit zusammen. Das Recht des Bundes bildete zunächst die Grundlage für das Be-

1) Vgl. Robert Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1936.

kenntnisrecht der angeschlossenen Territorien. Und schließlich machte der Zerfall des Bundes im Schmalkaldischen Kriege sie nach dem unglücklichen Versuche des Interims bekenntnismäßig selbständig, und der Augsburger Religionsfriede garantierte in gewissen Grenzen diese Selbständigkeit. Damit können die mannigfaltigsten Bekenntnisformeln und -sammlungen in den verschiedenen Landeskirchen emporkommen und werden vielfach kirchenordnungsmäßig sanktioniert. Zugleich werden sie dabei ein Teil der Rechtsordnung des entstehenden absolutistischen Staates und geben ihm den konfessionellen Sondercharakter, den er erst später abstreift. Zunächst scheitern gerade an diesem Rechtscharakter der „souveränen" Mittel- und Kleinstaaten die Versuche des Luthertums, sich einheitlich bekenntnisfähig zu formieren. Und je mehr sich jene mit dem Fortschritt der „Aufklärung" von ihrer konfessionellen Grundlage lösen, desto mehr müssen die Landeskirchen danach trachten, wenigstens für ihren Lebensbereich den rechtlich verpflichtenden Charakter ihrer Bekenntnisse zu sichern und von da aus ihre rechtliche Selbständigkeit im Rahmen des religiös neutralen Staates zu gewinnen. So ergibt sich die rechtliche Behandlung der Bekenntnisfrage im 19. Jahrh. mit innerer Notwendigkeit aus den Rechtsverhältnissen, die das 16. Jahrh. begründet hatte.

Für die hessische Kirche ist es nun kennzeichnend, daß sie diese rechtliche Entwicklung im 16. Jahrh. nur langsam vollzogen und nie zu einem allgemeinen und klar erkennbaren Abschluß geführt hat. Damit mag es zusammenhängen, daß in ihr im 19. Jahrh. der Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Recht besonders leidenschaftlich erörtert und doch nie zu einem abschließenden Ergebnis gebracht worden ist; — wieweit hessische Eigenart, in der Rechtlichkeit und Rechthaberei nahe beieinander liegen, dabei mitgesprochen hat, mag hier unerörtert bleiben. Aber die grundsätzlichen Fragen sind dabei deutlich herausgestellt worden; damit mag eine geschichtliche Erörterung über den hessischen Bekenntniskampf im 19. Jahrh. in der Gegenwart gerechtfertigt erscheinen.

1. Erich Förster [1]) hat gezeigt, daß die kirchenrechtliche Doktrin des Kollegialismus, die am Ausgang des 18. Jahrh. herrschend geworden

1) Die Entstehung der preußischen Landeskirche, I 1905, S. 20 ff.

war, nicht nur zur Stützung, sondern auch zur Überwindung des landesherrlichen Kirchenregiments führen konnte. Die Kirche als Religionsgesellschaft hat der Staatsgewalt zwar ihre Kollegialrechte übertragen. Aber das braucht kein Dauerzustand zu sein. Die Kirche kann sie wieder zurückfordern, der Staat sie freiwillig aus der Hand geben. Und zumal soweit Glaube und Kultus in Betracht kommen, d. h. also an der Stelle, wo Bekenntnis und Kirchenordnung wesensmäßig zusammenhängen, muß der religiös neutrale Staat sich für inkompetent erklären, muß die Kirche ihr Recht selber wahrnehmen.

Unter dem Einfluß dieser Theorien hat auch die kurhessische Entwicklung bis in die 30er Jahre des 19. Jahrh.s gestanden. Von ihnen ist Konrad Wilhelm Ledderhose beherrscht, der erste, der den „Versuch einer Anleitung zum Hessen-Casselischen Kirchenrecht“ [1]) unternommen hat. Während Ledderhose im allgemeinen ganz selbstverständlich die kirchliche Verwaltung als Teil der staatlichen Organisation, abhängig vom Verwaltungsrecht des Staates, betrachtet, sieht er in der Kirche ein selbständiges Rechtssubjekt in der Frage des Bekenntnisses und der Verpflichtung darauf [2]). Ihr Zweck ist „gesellschaftliche Gottesverehrung nach einer gemeinschaftlichen Lehrform“. Ihn zu erfüllen, muß die Kirche mit Rechtskraft ausgestattet sein, um „eine einhellige Glaubenslehre zu erhalten“. So verpflichtet sie die angehenden Prediger durch Ordinationsgelübde und Amtsrevers auf das Bekenntnis und überwacht die Einhaltung dieser Verpflichtung durch die Visitation von seiten der Superintendenten und durch die Zensur aller theologischen Schriften [3]). Die Kirche hat also für ihren vom Bekenntnis her bestimmten Zweck ein eigenes Recht. Ganz naiv überträgt Ledderhose hier die Bestimmungen der Hessischen Reformationsordnung von 1656 und der Kirchenordnung von 1657, die doch vom konfessionellen S t a a t erlassen waren, auf eine Kirche, die als selbständige Rechts-

1) Cassel 1785.

2) A. a. O. § 97—102.

3) Beispiele dafür habe ich im ersten Band meines Buches: Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen. 1780—1850 (2 Bände, 1930) gebracht. Auf dieses Werk ist im folgenden bloß unter Angabe von Band- und Seitenzahl verwiesen.

persönlichkeit in einer vom Staatszweck völlig verschiedenen Richtung arbeitet. Offenbar ist ihm die entscheidende Wandlung, die der Staat seit dem Ausgang des konfessionellen Zeitalters in sich selbst durchgemacht hatte, gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Dieser Unklarheit entspricht es auch, daß er das Konsistorium, eine doch vom Landesherrn eingesetzte Behörde, die vielfach in Verwaltungsunion mit andern Regierungsbehörden stand, mit einer Befugnis zu Lehrentscheidungen, also mit einer spezifisch kirchlichen Autorität ausstattete. Das eigentümliche Zwielicht, in das damit das konsistoriale Regiment in der Kirche getreten ist, ist während des ganzen 19. Jahrh. niemals richtig aufgehellt worden. Hier nehmen die Versuche ihren Ausgangspunkt, zunächst durch eine synodale, dann durch eine episkopale Verfassung die innere Selbständigkeit der Kirche gegenüber einem immer mehr sich verweltlichenden Staate zu gewährleisten, also entweder der Gemeinde oder dem geistlichen Amt bekenntnismäßig begründete Lehrautorität in der Kirche zuzubilligen.

Zunächst freilich führte die Neuordnung der kurhessischen Verhältnisse nach Abschluß der Befreiungskriege zu einer noch engeren Bindung der Kirche an den aufgeklärten Beamtenstaat und zum völligen Zurücktreten des Bekenntnisses im Rechtsleben von Staat und Kirche. Man hat das kurhessische Organisationsedikt vom 29. Juni 1821, durch das die gesamte Verwaltung Kurhessens nach preußischem Vorbilde neu geregelt wurde, mit den Steinschen Reformen verglichen; indessen tritt die Bezugnahme auf das preußische Landrecht deutlicher hervor. In der grundsätzlichen Würdigung des Verhältnisses von Kirche und Staat besteht zwischen beiden preußischen Gesetzgebungen ja wohl Übereinstimmung. Aber während das Landrecht einfach das Kirchenrecht der Aufklärung zusammenfaßt, liegen in den Steinschen Reformen die zukunftsträchtigen Keime für eine Neuordnung wie des gesamten öffentlichen, so auch des kirchlichen Lebens [1]). Davon kann im Blick auf das kurhessische Organisationsedikt keine Rede sein. Hier ist der moderne Beamtenapparat in das enge Gefüge eines Kleinstaates hineingebaut worden, dem die patriarchalische Regierungsform

1) Vgl. Gerhard Ritter, Stein. Eine politische Biographie, I 1931, S. 445 ff., wo im einzelnen an den entsprechenden Abschnitten bei Förster Kritik geübt wird.

des aufgeklärten Absolutismus wohl angemessen war, der aber die neue schwere Last nicht zu tragen vermochte. Der berechtigte Widerspruch dagegen hat dem kurhessischen Liberalismus erst die Existenzberechtigung gegeben. Im Räderwerk dieser bürokratischen Maschine hatte die Kirche keine selbständige Bedeutung. Für die vier „Provinzen" des kleinen Landes gab es drei Konsistorien, von denen das Kasseler vor denen in Marburg und Hanau den Vorrang hatte, weil es im Grunde nur eine Nebenstelle des Innenministeriums war; hier lag die oberste kirchliche Instanz. In allen Konsistorien waren Lutheraner und Reformierte vertreten und wurden gemeinsam betreut. Indessen war nur in den Provinzen Hanau und Fulda — kirchlich zu Hanau gehörig — die Union praktisch durchgeführt. In Ober- und Niederhessen waren allein die Superintendenten (Inspektoren) mit ihren konfessionell geschlossenen Diözesen Träger des Bekenntnisses. Aber sie waren zu bloßen Verwaltungsorganen der Konsistorien degradiert, ohne die Fähigkeit selbständiger Entscheidungen und darum ohne Autorität. „Aufsicht auf den evangelischen Gottesdienst sowohl in dogmatischer als in liturgischer Beziehung und den ganzen Religionsunterricht" sowie „Aufrechterhaltung der Kirchenzucht" [1]) war Sache der gemischten Behörden. Wie sollte der moderne Beamtenstaat, der alle bekenntnismäßige Bindung abgestreift hatte, diese Aufgaben erfüllen können?

Noch die Generation der von der Aufklärung gebildeten Pfarrer hat das Gewicht dieser Fragen dunkel gespürt und sie auf ihre Weise zu beantworten gesucht. Die zwanziger Jahre sind erfüllt von einer lebhaften Debatte über die kirchliche Neuordnung in Kurhessen [2]). Dabei durchkreuzen sich zwei sich gegenseitig widersprechende Richtungen, die zuweilen von denselben Männern vertreten sind. Im Sinne des aufgeklärten Polizeiregiments fordert man einerseits *vom Staat* eine Erweiterung der kirchlichen Zucht- und Zwangsmittel, also ein Staatskirchentum schroffster Form. Andrerseits wünscht man eine Presbyterial- und Synodalordnung zur Vertretung der Kirche *gegenüber dem Staat*. Wie sollte es indessen möglich sein, der Kirche

1) Über deren allmählichen Zerfall im 18. und 19. Jahrh. vgl. Karl Bachmann, Geschichte der Kirchenzucht in Kurhessen, 1912.

2) II 73 ff.

eine solche Rechtsordnung zu geben, wo doch der Staat allein Recht zu setzen imstande war?

Eine Antwort brachte die Julirevolution von 1830 mit ihrer Parole: Alles Recht geht vom Volke aus. Ein Teil der kirchlichen Reformbewegung geht seitdem mit dem politischen Liberalismus Hand in Hand. Mit dem 5. Januar 1831 erhielt Kurhessen eine moderne Verfassung. Indem der Staat darin die drei christlichen Hauptkonfessionen anerkannte und in seinen Schutz nahm, billigte er ihnen eine selbständige rechtliche Existenz zu. Für die katholische Kirche war das selbstverständlich; die Beziehungen zu ihr sollten nach § 135 neu geordnet werden. Vom Standpunkt des modernen paritätischen Staates aus rückt nunmehr, rechtlich gesehen, die evangelische Kirche in eine Linie mit der katholischen, wenigstens was die Ordnung ihres inneren Lebens angeht. Die Staatsverfassung setzt eine neue Kirchenverfassung voraus. Fragen des Glaubens und Kultus sollten allein den verfassungsmäßigen Beschlüssen der Kirche unterliegen (§ 132); für die Neuordnung der Liturgie — wahrscheinlich dachte man dabei an eine Einheitsagende ähnlich der preußischen [1]) — war ausdrücklich eine von der Staatsregierung einzuberufende Synode vorgesehen (§ 134): der Staat schickte sich an, einen Teil der ihm von der Kirche verliehenen Kollegialrechte an seine Auftraggeber zurückzuerstatten.

So wenigstens mußten die von der Aufklärung herkommenden Theologen die Sache ansehen. Die Frage war nur, welche Rechte sie in Anspruch nehmen und wie die Übertragung ausgeführt werden sollte. Eine lebhafte Erörterung in Flugschriften und auf Konferenzen bewegte die kirchliche Öffentlichkeit. Wiederum gewahren wir denselben Zwiespalt wie in den Jahren vorher. Einerseits bedurfte man fortwährend der finanziellen Unterstützung des Staates und war bereit, ihm das kirchliche Vermögen dafür zu opfern und den Pfarrerstand seiner Organisation einzugliedern. Andrerseits forderte man die Freiheit der Kirche vom Staate, ein eigenes kirchliches Disziplinarrecht und eine dem staatlichen Verfassungsaufbau entsprechende kirchliche Konstitution. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Noch war in Kurhessen die Frage nach dem kirchlichen Bekenntnis nicht scharf gestellt; noch war es da-

1) II 64 ff.

her unmöglich, den Ansatzpunkt für ein eigenes kirchliches Recht zu finden. In dem Augenblicke, da in der Kirche die Notwendigkeit gefühlt wurde, das überlieferte Bekenntnis zu verteidigen, ergab sich auch die Möglichkeit, die Eigenständigkeit des kirchlichen Rechts vom Bekenntnis her zu entwickeln.

2. Dieser Augenblick kam sehr bald. Dann nämlich, als die überlieferte kirchliche Frömmigkeit mit der vom Idealismus her geprägten und im politischen Liberalismus sich betätigenden modernen Bildungsfrömmigkeit zusammenstieß. Man kann sich die kirchliche Bindung des Bauern- und Bürgerstandes während der Aufklärungszeit nicht stark genug vorstellen [1]); sie hat jedenfalls seitdem nicht zu-, sondern abgenommen. Auf der andern Seite hatten sich alle literarisch Gebildeten unter dem Einfluß des deutschen Idealismus weit von den überlieferten Grundlagen entfernt [2]). Mit dem Ausgang des Idealismus begann diese Haltung in weiteren Kreisen vorbildlich zu werden. Zur gleichen Zeit aber begann die Erweckungsbewegung in allen Schichten der Bevölkerung Fuß zu fassen [3]). Zu ihrer Selbstverteidigung und zur Rechtfertigung ihrer kirchlichen Existenz stützte sie sich auf das Bekenntnis und dessen rechtliche Gültigkeit in der Kirche. Sie wurde dabei freilich von Theorien unterstützt, die nicht auf ihrem Boden gewachsen waren, und von Männern, die ganz anders in der lebendigen Auseinandersetzung mit der Zeit standen als die eigentlichen Vertreter des Erweckungschristentums.

Der erste Zusammenstoß war die Folge der Erweckungspredigten, die der temperamentvolle, aber nicht sehr taktvolle Pfarrer Lorenz Friedrich Lange seit 1833 in der Brüderkirche zu Kassel hielt [4]), und durch die er den Widerspruch seiner Gemeinde gegen sich heraufbeschwor. Der richtete sich gegen den Kernpunkt des evangelischen Bekenntnisses, die Rechtfertigungslehre, die Lange freilich, wie die meisten Erweckungs-

---

1) Vgl. I. Kap. 3: Frömmigkeit und kirchliches Leben in Hessen-Kassel zur Zeit der ausgehenden Aufklärung.

2) Vgl. II. Kap. 2: Das kirchliche Leben und die Frömmigkeit unter dem Einfluß des Idealismus.

3) Vgl. I. Kap. 4: Unterströmungen der Aufklärungsfrömmigkeit; II 272 ff.: Der Neupietismus in Kurhessen.

4) II 35 ff., 264; Wilhelm Hopf, August Vilmar I 1913, 372 ff.

prediger und die gesamte supranaturalistische Theologie der Zeit, nur in der verkürzten und mißverständlichen Form der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung vorzutragen vermocht hatte. Immerhin hatten ihm seine Gegner damit den Nachweis leicht gemacht, daß sie sich von der Grundlage des Bekenntnisses gelöst und damit von der Kirche selbst geschieden hätten.

Noch nachhaltiger ist dieses Kampfmittel im kurhessischen Symbolstreit des Jahres 1839 angewandt worden [1]). Hier ging es zum ersten Male deutlich um die Rechtsbedeutung des Bekenntnisses. Das Ministerium — hierbei offensichtlich eine Lehrautorität für sich in Anspruch nehmend — hatte versucht, in dem Anstellungsrevers der Pfarrer das „nach Anleitung der A. C." in ein „mit gewissenhafter Berücksichtigung der Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche" zu mildern, die Wahrung des kirchlichen Bekenntnisses also in das subjektive Ermessen des einzelnen Dieners der Kirche zu stellen. Der kirchliche und politische Liberalismus ging noch weit darüber hinaus und versuchte durch Petitionen bei den staatlichen Stellen die völlige Beseitigung der veralteten reformatorischen Bekenntnisse und die Annahme eines neuen durchzusetzen, das die anstößige Predigt von Sünde und Gnade völlig unmöglich machen sollte. Demgegenüber wies der ehemalige Kirchenrechtslehrer Bickell, damals Oberappellationsgerichtsrat in Kassel, ein Schüler Savignys und Anhänger der Historischen Rechtsschule, die fortdauernde rechtliche Gültigkeit der alten Bekenntnisse nach. In der Weise der kirchenrechtlichen Doktrin der Aufklärung verstand er dabei die Kirche als Glaubensgemeinschaft, die durch die Zustimmung zu einem gemeinsamen Bekenntnis entstanden sei, und band die Zugehörigkeit zu ihr für Pfarrer und Laien an diese Zustimmung.

Mit schneidender Schärfe, den Juristen Bickell noch überbietend, hat sodann der Theologe August Vilmar diesen Rechtsstandpunkt geltend gemacht. Schon der Titel seiner Streitschrift „Das Verhältnis der evangelischen Kirche in Kurhessen zu ihren neuesten Gegnern" (1839) gibt seine These wieder: daß nämlich die Bestreiter des Bekenntnisses den Rechtsboden der Kirche verlassen und sich dadurch rechtskräftig von ihr geschieden haben. Sie mögen eine neue Kirche gründen, nie-

1) II 39 ff.; 265 ff.; Hopf I 386 ff.

mand wird es ihnen wehren. Aber die Rechtskontinuität in der Kirche und damit auch der Anspruch auf das kirchliche Vermögen ist nur da gewahrt, wo das Bekenntnis festgehalten wird. Und damit setzt nun eine Anschauung vom Recht der Kirche ein, die mit den dürftigen Mitteln des Kollegialismus nicht mehr wiederzugeben ist: die Kirche ist göttliche Stiftung und darum in allen ihren Lebensäußerungen — bis in die Vermögensverwaltung hinein — menschlicher Willkür entzogen. Als Gefäß für die göttliche Offenbarung ist sie zugleich Trägerin des unveränderlichen göttlichen Rechts. Durch ihr Bekenntnis aber bezeugt sie sich als Trägerin der göttlichen Offenbarung; das Bekenntnis ist also vornehmlich göttlichen Rechts. Dadurch erst findet alles wechselnde menschliche Recht in ihr festen Grund und Stütze.

So ist unter der Idee des göttlichen Rechts die engste Verbindung von Bekenntnis und Recht vollzogen, die überhaupt möglich ist. Woher stammt jener Begriff, der nicht nur für die Anschauung vom Staat, sondern auch für die von der Kirche in der Restaurationszeit grundlegend ist? Er hat zutiefst eine religiöse Wurzel. Und zwar hat sich in ihm der Gottesgedanke des deutschen Idealismus in seiner von der Romantik geprägten Form mit dem Gottesgedanken der Aufklärung vereinigt und damit etwas von dem religiösen Erbe dieser beiden durch die Restauration zwar abgelösten, aber nicht überwundenen Perioden an die Folgezeit weitergegeben [1]).

Für die Romantik, die hierin mit Goethe sich einig wußte, war Gott identisch mit der Fülle des Raum und Zeit durchflutenden geistigen Lebens. Diese Gedanken waren zunächst mehr auf dem Gebiete der Naturanschauung entwickelt worden; die Schellingsche Identitätsphilosophie der Jenaer Zeit hatte sie, darin die Zusammenfassung romantischen Wirklichkeitsgefühls, auf die Geschichte angewandt. Auch sie vollzieht sich in dauernder wachstümlicher Entfaltung nach den Gesetzen organischer Entwicklung. Und wie sie als Ganzes einen lebendigen Organismus darstellt, so ist es auch auf allen Teilgebieten geschichtlichen Lebens der Fall. Der geschichtliche Fortschritt geschieht in

1) Im einzelnen habe ich diese Zusammenhänge ausführlich begründet im 3. Kapitel des 2. Bandes: Religiöse Motive in Romantik, Historischer Schule und Restauration, und bin dabei weit über den kurhessischen Rahmen hinausgegangen. Vgl. die Zusammenfassung II 171—173.

dauerndem Wechsel polarer Spannungen, die durch das Spiel freigewachsener Individualitäten hervorgerufen sind. Er vollzieht sich also nach dem Gesetz organischer Notwendigkeit und wahrt doch die Freiheit schöpferischer Individuen, die, selber organisch sich entfaltend, dem Gesetz des Ganzen dienen. Im Gesetz organischen Lebens offenbart sich Gott, in dem Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen.

Von diesem göttlichen Gesetz zum göttlichen Recht ist nur ein kleiner Schritt. Schon die Romantik hatte das Recht neben Kunst und Religion als eine organische Lebensäußerung des Volksgeistes begriffen. Savigny, der Gründer der Historischen Schule, hat sodann den Gedanken des organischen Lebens für die Rechtsentwicklung fruchtbar gemacht und damit zum ersten Male auf eine Einzelwissenschaft angewandt. Die Brüder Grimm, Savignys begeisterte Schüler von Marburg her, haben nicht nur die Methode der Historischen Schule auf die Sprachwissenschaft übertragen, sondern zugleich mit ihrem hessischen Freundeskreis, dem sowohl Hassenpflug wie Bickell und Vilmar angehörten, das organische Denken für alle Lebensgebiete in Wissenschaft und Politik geltend gemacht. In der Historischen Schule ist göttlichen Rechtes alles, was sich im organischen Zusammenhang der Geschichte gebildet hat und sich an der individuellen Prägung der konkreten geschichtlichen Einzelgestaltungen als charakteristisch nachweisen läßt. Das Göttliche dokumentiert sich im Organischen und im „Eigentümlichen"; wo das Recht beides sichert, ist es für den Idealismus in Romantik und Historischer Schule göttliches Recht.

Nun aber war die idealistische Gottesanschauung in einer inneren Wandlung begriffen. Die Spätromantik schickte sich an, den Panentheismus durch einen ausgesprochenen Theismus zu überwinden. Damit änderte sich auch der Begriff des göttlichen Rechts. Es ist nicht mehr identisch mit dem die Geschichte durchflutenden, in individuellen Gestaltungen faßbaren Leben; sondern Natur und Gott, Schöpfer und Geschöpf werden streng voneinander geschieden. Das Recht ist göttlich, weil und soweit es von Gott in der Geschichte positiv gesetzt ist.

Diese Wendung führte aber eng an die konservativen Kräfte heran, die in der Aufklärungszeit den Kampf gegen den „Naturalismus", die radikale religiöse Aufklärung, und gegen die zerstörerischen Wirkungen eines radikalen Naturrechts geführt hatten. Sie hatten damit

das positive Recht und die positive Offenbarung verteidigt und beides von einem personalistisch-moralistischen Gottesbegriff aus gestützt. In solchen Gedanken lebt auch Karl Ludwig von Haller, der Mann, dessen „Restauration der Staatswissenschaften" dem Zeitalter den Namen gegeben hat. Bei ihm steht das göttliche Recht im Mittelpunkt [1]).

Alles geschichtliche Leben fällt für ihn mit der Heilsgeschichte zusammen, deren Urkunde die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist und die in der Kirche ihre Fortsetzung findet; göttlich ist alles Recht, soweit es mit dieser Geschichte in Beziehung steht. Das Individuell-Eigentümliche aber wird für Haller zur Gott-gegebenen Eigenheit, zum Eigentum, das Gott durch ein positives Gebot in besonderen Schutz genommen hat: das göttliche Recht ist das Recht des Eigentums; überall, wo das Eigentümliche angetastet wird, wird göttliches Recht verletzt.

Die eigentümliche Ausstattung der Kirche aber liegt in der ihr geoffenbarten Lehre, die sie in ihrem Bekenntnis ausgesprochen hat. Ihre ganze rechtliche äußere Stellung, ihr Besitz sowohl wie ihre Verfassung hat hier ihren Rechtstitel. Jeder ihr von außen aufgenötigte Kampf ist ein Kampf um ihr Bekenntnis; und in jedem verteidigt sie ihr göttliches Recht. „Wo im 19. Jahrh. vom göttlichen Recht der Bekenntnisse der Kirche die Rede ist, da haben wir auf den direkten oder indirekten Einfluß Hallers zu schließen" [2]).

Der Gott aber, der seine positive Offenbarung ein für allemal festgelegt hat und ihr göttliches Recht verteidigt, ist der Gott der frommen, aufs Positive gerichteten Aufklärung. Von diesem Gott ist Haller zeitlebens nicht losgekommen. Zu ihm sind die Anhänger des göttlichen Rechts in Spätromantik und Historischer Schule zurückgekehrt und damit zu Vorkämpfern der Restauration geworden.

3. Vom Kampf um die Durchsetzung des göttlichen Rechts in Kirche und Staat ist nunmehr das Hessenland in den nächsten Jahrzehnten erfüllt. Hassenpflug und Vilmar sind die Rufer im Streit; politische und kirchliche Restauration gehen Hand in Hand. Die Märzrevolution von 1848 und der mit dem Sieg der preußischen Waffen von 1866 endgültig gewordene Sieg des Liberalismus in Kurhessen stellen ihnen die Aufgabe.

---

1) Vgl. II 173 ff. 2) II 179.

Die 48er Revolution bedeutet auf dem Gebiete des kirchlichen Rechts in Deutschland den Sieg der modernen Staatsidee. Die von der Frankfurter Nationalversammlung beschlossenen Grundrechte sahen in Artikel V völlige Religionsfreiheit vor, hoben die Staatskirche auf und gewährleisteten den Religionsgesellschaften unbeschränkte Bekenntnisfreiheit; die Einführung der bürgerlichen Ehe war der allen sichtbare Ausdruck dieser Trennung von Staat und Kirche. Entsprechend war auch für Kurhessen ein „Gesetz, die Religionsfreiheit und Einführung der bürgerlichen Ehe betr." unter dem 29. Oktober 1848 erlassen worden. Eine Kirchenkommission, von der Staatsregierung aus Männern der Kirche bestellt, sollte in Anpassung an die neuen politischen Verhältnisse die Verfassung der Kirche vorbereiten.

Die führenden Männer der Restauration waren ebenfalls bereit, die neue Rechtslage der Kirche anzuerkennen. War der Staat in sich bekenntnislos geworden, so mußte die Kirche auf der Grundlage ihres Bekenntnisses verselbständigt werden; von hier aus würde sich, so hoffte man, auch ihre äußere Ordnung ergeben. August Vilmar ergriff auch jetzt wieder die Führung. Er stellte die Frage der Kirchenleitung in den Mittelpunkt. Hier greifen ja in der Tat Bekenntnis und Recht ineinander: an das Bekenntnis der Kirche gebunden, hatte die kirchliche Leitung die rechtliche Ordnung der Kirche zu wahren und für die Aufgaben der Gegenwart lebendig zu halten.

Damit mußte aber auch das notbischöfliche Amt des Landesherrn und schließlich auch das ganze bisherige landeskirchliche Rechtsgefüge fallen. Schon aus politischen Gründen mußte es sich als unmöglich herausstellen, daß der Herrscher, der in allen seinen Entschließungen an seine konstitutionellen Minister gebunden war, allein auf dem Gebiete der Kirche ganz unabhängig von ihnen seine Entscheidungen fällen sollte. Und wiederum mußte es für die Kirche untragbar sein, in ihrem inneren und äußeren Leben sich von Gremien abhängig zu wissen, in denen Juden und Dissidenten u. U. tonangebend sein konnten.

Wie aber sollte der Übergang zu einem neuen Kirchenregiment gefunden werden? Die Frage lautete für Vilmar und seine Gesinnungsgenossen: Was ist an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen göttlichen Rechts? „Neues machen können wir nicht, dürfen wir nicht, ohne den Fluch auf uns zu ziehen, den nahen und unabwendbaren; es

heißt, in dieser Wirrnis das Alte festgehalten, d. h. dasjenige Alte, welches göttliches Mandat hat. Dies ist allein, soviel ich sehen kann, das geistliche Amt“ [1]). Von da aus war die Antwort auf unsere Frage leicht zu geben. Die Träger des geistlichen Amtes, denen außer der Pflicht der Wahrung des Bekenntnisses eine gewisse rechtliche Gewalt zukam, waren die Superintendenten. Sie allein konnten den Weg zu einer neuen Ordnung weisen, etwa durch eine von ihnen berufene und geleitete Synode nach altheſſischem Recht. Dann ging alles „auf dem Wege göttlicher Ordnung, nicht auf dem Wege demokratischer Unordnung“ [2]).

Eine entsprechende Regelung hat Vilmar auf der von ihm geistig geleiteten Jesberger Konferenz vom 14. Februar 1849 [3]) dem Staate vorgeschlagen und von der Annahme der Jesberger Beschlüsse Ende 1849 seinen Eintritt in ein gegenrevolutionäres Ministerium abhängig gemacht. In den Vorverhandlungen dafür hat er seine berühmt gewordene Forderung an den Kurfürsten gerichtet: „Geben Sie die Kirche frei!“ [4]) und sich dadurch die landesherrliche Gunst für die Dauer verscherzt und seinen späteren Sturz herbeigeführt [5]).

Wir können hier nicht im einzelnen darstellen, wie die Durchführung des Jesberger Programms trotz der äußeren Gunst der Verhältnisse schließlich scheiterte, und wie sich an die Kasseler Wirksamkeit Vilmars der zweite hessische Symbolstreit anschloß, der ihn in den ersten Jahren seiner Marburger Lehrtätigkeit beschäftigte. Wir haben nur die Frage wiederaufzunehmen, die seit den 50er Jahren leidenschaftlich erörtert wurde, ob nämlich jene Proklamierung des göttlichen Rechts vom Bekenntnis her gerechtfertigt sei, ob jene Verbindung von Recht und Bekenntnis vor diesem selbst bestehen könne.

Vilmars ganze theologische Lebensarbeit ist in seinen akademischen

1) Brief Vilmars vom 7. Februar 1849; Hopf II 63.

2) Vilmar a. a. O. II 70.

3) A. a. O. II 70 ff.

4) A. a. O. II 90.

5) Eine eingehende Schilderung von V.s amtlicher Tätigkeit in der Reaktionszeit (1850—55) als Vortragender Rat im Innenministerium und als Superintendenturverweser der Diözese Kassel findet sich bei Hopf II. Die kirchlichen Dokumente sind gesammelt von Ed. Rud. Grebe: A. F. C. Vilmar als Oberhirte der Diözese Kassel, 1904.

Jahren dem Nachweis dieses Zusammenhangs gewidmet; er kann hier nicht im einzelnen nachgeprüft werden [1]). Die Bekenntnismäßigkeit seines kirchlichen Handelns wurde ihm von dem Kirchenrechtler Ae. L. Richter und von der Marburger Theologischen Fakultät bestritten, als deren Wortführer Heppe und Gildemeister auftraten. Der Streit ging notwendigerweise zunächst um das geschichtliche Verständnis der Bekenntnisurkunden, zumal des niederhessischen Katechismus, und spitzte sich dahin zu, ob die sog. niederhessisch reformierte Kirche von Anfang an einen dem Luthertum fremden Typus vertreten habe, bzw. ob sie ihren ursprünglich lutherischen Charakter 1604 durch die Einführung der Verbesserungspunkte verloren habe oder nicht. Es sind in diesen Erörterungen die geschichtlichen Grundlagen des hessischen Bekenntnisstandes und des hessischen Kirchenrechts eifrig, wenn auch nicht sine ira, durchforscht worden. Die reifste Frucht bietet G. L. Büffs „Kurhessisches Kirchenrecht" (1861), das den alten Ledderhose zu ersetzen bestimmt war. Auch Vilmars „Geschichte des Konfessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen" (1860, 1868 [2]) hat als scharfsinnige, manchmal freilich etwas advokatenhafte Untersuchung bleibenden Wert.

Aber es ist — auch in der Folgezeit — keiner Seite gelungen, die Bekenntnisfrage so zum Austrag zu bringen, daß die kurhessische Kirche als Ganzes zu ihr eine Antwort gefunden hätte. Sie ist weder in historischer noch in rechtlicher Beziehung restlos geklärt. Zwar ist es nicht geglückt, die Bekenntnisse rechtlich unwirksam zu machen; der Kampf der Restauration hat in dieser Hinsicht einen dauernden Erfolg gehabt. Aber es ist auch nicht möglich gewesen, so wie Vilmar es wollte, das Bekenntnis zum tragenden Grund der kirchlichen Rechtsordnung zu machen. Als seine Anhänger nach seinem Tode (30. Juli 1868) mit dem Übergang Kurhessens an Preußen das versuchten, hat die starke Faust des Bismarckschen Staates sie aus der Landeskirche hinausgedrängt. So sehr man Achtung haben muß vor dem männlichen Ernst und der opferwilligen Entschiedenheit der Vorkämpfer der hessischen

1) Grundlinien für eine solche Auseinandersetzung habe ich in dem vom Evgl. Pfarrerverein Hessen-Kassel herausgegebenen Vortrag: Kirche und Recht bei August Vilmar und für die Gegenwart (1931) zu ziehen versucht. Vgl. auch Martha Wollenweber, Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar, 1930

Renitenz [1]), so sehr muß man auch anerkennen, daß ihnen der kirchengeschichtliche Erfolg bisher versagt geblieben ist. Wohl haben sie die im 19. Jahrh. neu aufgebrochenen Fragen bis in die Gegenwart hinein offengehalten, aber sie haben keine Lösung dafür gefunden. Ja, über der Frage nach der rechtlichen Gültigkeit der Kirchenordnung von 1657 ist die Renitenz selbst zerbrochen; die enge Verbindung von Bekenntnis und göttlichen Recht hat sich für sie als tödlich erwiesen.

Aber auch die durch das Ausscheiden der 43 renitenten Pfarrer innerlich ohne Frage geschwächte Landeskirche ist in der Lösung der ihr gestellten Aufgaben nicht recht vorangekommen. Eine gewisse Beruhigung brachte ihr die Presbyterial- und Synodalordnung von 1885/86. Danach gliederte sie sich in drei Bekenntnisgemeinschaften, die reformierte, die lutherische und die unierte unter je einem Generalsuperintendenten. Diese Lösung, für die in der Hauptsache der oberhessische Lutheraner und Vilmarschüler Kolbe, der erste spätere lutherische Generalsuperintendent, verantwortlich ist, versuchte das Bekenntnisanliegen verfassungsrechtlich zu verwirklichen und mit den Forderungen der preußischen Staatsräson zu vereinigen. Aber es ist nicht gelungen, diese Bekenntnisgemeinschaften zu einem eigenständigen kirchlichen Leben zu erwecken. Die Bekenntnisunterschiede waren eben tatsächlich nicht bedeutsam genug, als daß sie eine selbständige kirchliche Existenz hätten rechtfertigen können. Es ist also bisher nicht gelungen, die rechtliche Ordnung der kurhessischen Landeskirche vom Bekenntnis her aufzubauen. Die Verbindung von Bekenntnis und Recht, wie sie das 19. Jahrh. gefunden hatte, hat sich hier wie überall als nicht tragfähig erwiesen.

Wo ist der Grund für dies Versagen zu suchen? Sicherlich liegt er nicht in den besonderen hessischen Verhältnissen, auch nicht in der Eigenart der Vilmarschen Theologie, sondern in den allgemeinen Anschauungen des 19. Jahrh. über Bekenntnis und Recht. Gerade die Idee des göttlichen Rechtes hat sich auch auf dem Gebiete der allgemeinen Politik als unzulänglich erwiesen, das öffentliche Leben zu gestalten. Sofern hier ein Stück der Geschichte mit besonderer, religiös verpflichtender Autorität für die Gegenwart ausgestattet werden sollte,

1) Karl Wicke, Die hessische Renitenz, ihre Geschichte und ihr Sinn, 1930. R. Schlunck, Die 43 renitenten Pfarrer, 1923.

mußte notwendigerweise das Leben, auch das kirchliche, vergewaltigt werden; und es hat sich damit gerächt, daß es jene Idee beiseiteschob.

Damit mußte aber die Fragwürdigkeit der Verbindung von Bekenntnis und Recht offenbar werden, die das als normativ empfundene 16. Jahrh. geschlossen hatte. Damals war sie vom konfessionell gebundenen Staat hergestellt worden. Das 19. Jahrh. sah nicht nur den völligen Zusammenbruch dieses Staates und seine Ablösung durch den grundsätzlich religionslosen, sondern mußte auch zu der Erkenntnis kommen, daß die Christlichkeit des alten Staates nur eine scheinbare gewesen, der „christliche" Staat an sich undurchführbar sei. Jedenfalls gibt erst diese Erkenntnis der Forderung der Trennung von Kirche und Staat ihre letzte Begründung. Und Vilmar, der diese Forderung mit der Kritik an der altprotestantischen Dreiständelehre verband, ist jener Erkenntnis zum mindesten sehr nahe gekommen, wenn er ihr auch in seinem politischen Handeln nicht immer Rechnung getragen hat. Teilte man sie aber, dann mußte man gegen die Art, wie der konfessionelle Staat beim Ausgang des Reformationszeitalters die Rechtsverbindlichkeit der Bekenntnisse festgelegt hatte, schwere Bedenken erheben und durfte sie weder durch die Idee des göttlichen Rechtes nachträglich legitimieren, noch ihr Ergebnis ohne weiteres für die vom Staate getrennte Kirche übernehmen. Daß man die Fragwürdigkeit der Verknüpfung von Bekenntnis und Recht im 16. Jahrh. nicht erkannte, hat die Versuche des 19., Bekenntnis und Recht in Einklang zu bringen, fragwürdig gemacht und schließlich scheitern lassen.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Bekenntnis und Recht der Gegenwart neu gestellt. Es dürfte fernerhin unmöglich sein, das Bekenntnis dem Begriff des Rechtes, und sei es auch ein göttliches, zu subsumieren. Es ist damit auch die Unmöglichkeit zugegeben, auf äußerlich rechtlichem Wege die Sicherstellung des Bekenntnisses zu erlangen. Seitdem der konfessionelle Staat zu Grabe getragen ist und der moderne sich durchgesetzt hat, gibt es, vom Bekenntnis aus gesehen, keine intakten Landeskirchen mehr. Der Weg zum Bekenntnis vom Recht aus, sei es nun „intakt" oder ein Notrecht, ist ungangbar; es bleibt nur der Weg vom Bekenntnis zum Recht.

Diesen Weg zu gehen ist immer ein Wagnis des Glaubens. Die Bekenner der Reformationszeit haben es bestanden. Den Restauratoren

des 19. Jahrh. darf niemand den Mut dazu absprechen; die Gelegenheit dazu haben sie jedenfalls nicht gefunden, und zwar weil sie den Kampf um das gute alte Recht in den Vordergrund stellten. Wir aber müssen aus ihrem mangelnden Erfolg die Lehre ziehen, daß nicht die Rechtsfrage, sondern die Wahrheitsfrage entscheidend sein muß, wenn der Kampf um das Bekenntnis richtig geführt werden soll. Es gilt nicht altes Recht zu verteidigen, sondern das Bekenntnis so zu bezeugen, daß es seine bindende Kraft neu bewährt, und daß aus dem Wagnis des Glaubens für die innere und äußere Gestaltung der Glaubensgemeinschaft sowohl wie für ihre Existenz in der Welt neues Recht entsteht.

Ob dazu die alten Bekenntnisse ausreichen werden? Im Blick auf den Kampf seines Lebens, der mit der Jesberger Konferenz begann, schreibt Vilmar 1849 [1]: „Die Zeit der Lehre ist abgelaufen; es beginnt die Zeit der Tat und des Amtes." Er war sich also dessen bewußt, daß die Kirche neuen Erfahrungen entgegenginge, die zu fassen die bisherigen Bekenntnisse nicht genügen würden. Und nicht mit Unrecht hat man den Nachweis geführt, daß seine Theologie an entscheidenden Punkten den Rahmen überschreite, der durch die Bekenntnisse der Reformation gezogen ist. Demgegenüber hat er mit Recht zu seiner Verteidigung hervorgehoben, daß jene Erfahrungen nicht den Bruch mit den bisherigen Bekenntnissen, sondern ihre Bewahrung in der Kirche voraussetzten. Durch seinen Kampf um die Durchsetzung des göttlichen Rechtes hat er die geschichtliche Grundlage sichern wollen, auf der allein ihm solche Erfahrungen möglich schienen.

Damit ist nun aber eine Spannung in den Begriff des Bekenntnisses hineingetragen, der seine rechtliche Gültigkeit aufs äußerste gefährden muß. Es soll sowohl unverrückbar und buchstabenmäßig feststehen als auch durch neue Erfahrungen schließlich überwunden werden. Wie kann das möglich sein?

Das 19. Jahrh. fand den Ausgleich dieser Spannung im Gedanken der organischen Entwicklung, der es ermöglichte, das Vergangene im Neugewachsenen noch gegenwärtig zu erblicken. Ohne Frage wird jener Gedanke in der Kirche eine dauernde Bedeutung behalten. Vom Neuen Testament aus läßt er sich rechtfertigen durch die Art, wie hier die Heilsgeschichte des Alten Testamentes zugleich vorausgesetzt und als

1) Hopf II 76.

„erfüllt" betrachtet wird. Auch die Anschauung von der Kirche als dem Leib Christi wird wohl nicht nur für das organische Denken des 19. Jahrh.s vorbildlich wirksam bleiben. Und immerhin lassen sich gewisse rechtliche Konsequenzen — wenigstens innerhalb der Kirche — aus der wachstümlichen Kontinuität der Bekenntnisse ableiten: Alles, was die von ihm bezeichneten Tatbestände direkt leugnet, hat in der Kirche keine Existenzberechtigung.

Aber die Erfahrung lehrt, daß die rechtliche Anwendung dieses Grundsatzes schwer zu treffen ist. Denn es liegt ihr die Trennung zwischen (vergänglichem) Ausdruck und (bleibender) Substanz zugrunde. Nun lassen sich aber Form und Inhalt des Bekenntnisses selten so klar scheiden, daß der Vorwurf subjektiver Willkür vermieden werden könnte, wenn es eine im rechtlichen Sinne scheidende Wirkung ausüben soll.

Zudem ist jene Anwendung nur negativ. Es kann auf diesem Wege wohl offenbare Irrlehre aus der Kirche ausgeschieden werden. Aber es ist nicht möglich, vom Gedanken der organischen Entwicklung aus neue Lehre als genuine Fortsetzung der bereits bekenntnismäßig fixierten zu betrachten und ihr damit kirchenrechtliche Gültigkeit zuzuerkennen. Welche Instanz soll da ein Urteil fällen? Wer kann über das Gesetz geistlichen Lebens, das den Leib Christi durchwaltet, vom Menschen aus und mit den Mitteln menschlichen Rechtes verfügen?

Vor allem aber wird es nicht möglich sein, auf diese Weise vom Bekenntnis her die rechtliche Gestaltung der Kirche zu gewinnen. Das 19. Jahrh. hat den Versuch gemacht, das organisch verstandene Bekenntnis und das organisch verstandene Recht von einer gemeinsamen göttlichen Wurzel abzuleiten und so beide miteinander zu verbinden. Der pantheisierende Gottesgedanke, der jenem Versuch zugrunde lag, ist inzwischen von der Theologie überwunden und als dem Bekenntnis widersprechend entlarvt worden. Es wird auch von hier aus deutlich, daß das Verhältnis von Bekenntnis und Recht neu bestimmt werden muß, und daß das eine theologische Aufgabe ist.

Wir können darum Vilmars Satz: „Die Zeit der Lehre ist abgelaufen; es beginnt die Zeit der Tat und des Amts" nicht so verstehen, daß wir das, was dem überlieferten Bekenntnis an innerer Überzeugungskraft heute fehlt, durch seine Ausstattung mit rechtlicher Autorität ersetzen. Sondern gerade wenn wir mit Vilmar bejahen, daß der Kirche in

ihrem Tatzeugnis neue, bekenntnismäßig noch zu fixierende Erfahrungen geschenkt werden, müssen wir darunter auch ein neues Verständnis für ihr eigenes Recht begreifen und ihr den Weg dazu offen halten. In einem neuen Bekenntnis wird die Kirche ihre göttliche Sendung in der Welt und damit ihr eigenes Wesen neu erfassen. Das wird sie fähig machen, die Gesetze ihres eigenen Gemeinschaftslebens, das sich von Wort und Sakrament her gestaltet, neu zu verstehen, sich danach von innen heraus neu zu ordnen und damit zugleich auch auszusprechen, welche Stellung sie in den rechtlichen Ordnungen des natürlichen Gemeinschaftslebens nach Gottes Willen einzunehmen hat.

Unkonfessionalistisches Luthertum.

Erinnerung an die Lutherfreude in der Ritschlschen Theologie [1]).

Von Professor D. Martin Rade, Oberursel-Hohemark (Taunus).

I.

Die Schilderung, die ich hier zur Beleuchtung der heutigen Bekenntnis-Betonung gebe, gründet sich nicht nur auf mein Gedächtnis, sondern mehr noch auf den Briefwechsel von vier Freunden, die in ihrer Studentenzeit dem entscheidenden Einfluß der Ritschlschen Theologie sich hingaben, wie er mir fast vollständig vorliegt. Sie waren nicht die

1) Die Überschrift dieses Aufsatzes enthält zwei Wörter, die eines Geleits bedürfen. Das Wort „konfessionalistisch" ist noch ungewöhnlich, aber man muß es begrüßen. Wie sich zu „liberal" „liberalistisch" gesellt hat und dadurch „liberal" seinen Wert zunehmend zurückgewonnen hat — dieses in malam, jenes in bonam partem gebraucht — so verliert „konfessionell" jene herabsetzende Nebenbedeutung, wenn sich daneben „konfessionalistisch" mit seinem polemischen Akzent durchsetzt.

„Lutherfreude" ist die Verdeutschung von dem überreichlich gebrauchten „Lutherrenaissance". Letzteres wirkt auf jeden feiner empfindend Wissenden als eine Geschmacklosigkeit. Denn Luther hat mit „Renaissance" nichts zu tun; man denke an seine römischen Tage. „Wiedergeburt" statt dessen wirkt unecht, zu zentrisch. „Freude" schließt die Wiedergeburt ein, aber ist umfassender, harmloser, naiver. Freilich ist's zu sentimental, aber es soll auch sentiment drin sein! Wer einen besseren Ausdruck weiß für das, was man gemeinhin Lutherrenaissance nannte, möge ihn uns schenken.

ersten; eine Schicht älterer Hörer und Jünger Ritschls geht ihnen voran. Aber sie studierten in dem Zeitpunkt, wo Ritschl anfing, zu siegen und — nolens volens — Schule zu bilden.

1874 vollendete Ritschl sein Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" mit dem dritten Bande; am 22. Januar 1875 schrieb Wilhelm Herrmann (unmittelbar vor seiner Habilitation in Halle) jenen Brief an Ritschl: „Mich in Ihre Schriften einzuleben ist ... die eine wissenschaftliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe" [1]). Zu dem Kreise junger Dozenten, die die Ritschlschen Probleme in seinem Sinne anfaßten, gehörte bald auch Adolf Harnack [2]). 1875, 1876, 1877 und 1878 fingen die Vier ihr Studium an, von deren Zeugnis ich in folgendem Gebrauch machen werde.

Alle Vier aus frommen Häusern lutherischer Herkunft stammend fanden wir uns mit dem gleichen Verlangen, zu unsrer lutherischen Frömmigkeit auch die rechte lutherische Theologie zu gewinnen, bei der gleichen lutherischen Fakultät Leipzig zusammen. Ihr Ruf war groß, die Frequenz entsprechend. Noch heute steht sie in rühmlichem Andenken bei den Lutheranern [3]). Wir fanden bei den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι nicht die Nahrung, die wir brauchten.

Wir waren als normale Studenten der Theologie kirchlich und bereit, rechtschaffen in den Dienst des Amtes hineinzuwachsen. Daß es galt, sich dazu der Wissenschaft zu bemächtigen, brachte die freudige Spannung unsrer akademischen Tage. „Der Protestantismus ist seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt" hatte ich täglich in meines Vaters Studierstube unter dem Bilde Winers, seines Lehrers, gelesen. Die Enttäuschung meiner ersten Semester war groß. Im vierten fügte es Gott, daß ich in die Atmosphäre Ritschls geriet. Den Andern ging es auf ihrem Wege nicht anders. Was wollten, was brauchten wir? Theologie. Und zwar systematische „Ordnung der Begriffe und richtige Beleuchtung geschichtlicher Zusammenhänge" [4]). Die fanden wir bei Ritschl.

---

1) Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben (1896), 2, 267 f.

2) Agnes v. Jahn-Harnack, Adolf von Harnack (1936), S. 91 f.

3) Eine ganze Seite lang rühmt sie der Kirchenhistoriker Hans Preuß: Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit (1936), S. 285.

4) Albrecht Ritschl, Drei akademische Reden (1887), S. 55. Rede beim Göttinger Universitätsjubiläum.

Es ging nicht erst durch das Tor einer Philosophie. Die Hegelei hatte Ritschl von sich abgestoßen [1]). Kant wurde erst allmählich sein Helfershelfer, mehr fast als Christ denn als Philosoph. Man kam durch Ritschl sofort in rem.

Und zwar gab es da bei ihm zur Aufhellung und Beantwortung der Probleme ein „dogmatisches Denken". Es schloß das geschichtliche ein. Denn das Dogma, das religiöse Erkennen lebte von der Geschichte. Die Geschichte ist die Offenbarung. Geschichte ist die Bibel, ist Luther und sind die symbolischen Bücher. Das dogmatische Denken denkt die Gedanken Gottes nach, erforscht Gottes Gnadenwillen. Es ist das Denken von Gott aus. Richtig davon zu unterscheiden gilt es das ethische Denken und beide richtig aufeinander zu beziehen. Dieses ist ein Denken vom Menschen aus. Einschließt es das apologetische und das polemische Denken, die notwendig geringeren Ranges sind. Erst recht gilt dies vom politischen und vom juristischen Denken. Recht und Religion schließen sich aus, durch die Verschiedenheit ihrer Motive und Maßstäbe für die menschliche Gesellschaft; aber was sich unmittelbar ausschließt, mag im Leben „unter der Bedingung sehr bestimmter Vermittelungen für dieselbe Sache zusammentreffen" [2]).

Im Dienste dieses dogmatischen Erkennens standen seine Studien zur Lehre von Gott, die, abseits und vor unsrer Zeit erschienen, weniger auf uns wirkten. (A 2, 25 ff.) Um so begieriger lasen wir alles, was

1) „Ritschl erzählte mir, daß vor allem die Lektüre dieses Buches [Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 1846] ihn einst aus der Hegelei herausgerissen und auf eine andre Anschauung der kirchlichen Fragen gebracht habe." Bornemann an Rade 5. 7. 79.

2) Eine Fundgrube für obige Belehrungen ist der Aufsatz „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche" aus der Zeitschrift für Kirchenrecht 1869. Man hat heute Stahl neu aufgelegt; wir hätten einen Neudruck dieses Artikels viel nötiger. Dort lernt man jenes „Denken" am lebendigen Gegenstande kennen. Siehe A (= Gesammelte Aufsätze 1893, 96) 1, 91 f., 103 f., 108 f., 112, 134. Dazu früher schon über „den dogmatischen Gedanken, der notwendig aus der gläubigen (von R. gesperrt) Anschauung zu entwickeln ist." A 1, 877: „Dem Glauben gehört nur die ideale Betrachtung der Wirklichkeit." „Die dogmatische Erkenntnis hat es mit dem Gläubigen nur zu tun, sofern derselbe gerechtfertigt und durch den Heiligen Geist geheiligt ist." S. 90. Schlecht kommt das ästhetische (mystische) Denken weg; vgl. R. über Schleiermachers Reden 1874.

Ritschl über die Lehre von der Kirche schrieb und geschrieben hatte. Sichtbare und unsichtbare Kirche! Bekenntnis und Kirche! Kirche und Kirchenrecht! Entstehung der lutherischen Kirche! Dieser letzte Aufsatz erschien gerade 1876. (Alles in A.) Wie gern hörten wir damals das Evangelium von der „Kirche als Kirche"! und begrüßten seufzend das Zugeständnis, daß „die Absicht der Reformatoren, die Kirche als Kirche darzustellen, bisher nicht erreicht ist". Wie früh und wieviel die „Kirche" Ritschl zu schaffen machte, muß man in seiner Biographie lesen. Sichtbare und unsichtbare Kirche: es war immerhin ein Ereignis für uns, daß er sich für die Sichtbarkeit entschied. Die „unsichtbare" gehörte ihm in das apologetische und polemische Denken. Die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen, der von Gott Geheiligten; in dieser Gemeinde erlebt der einzelne Christ sein Christentum. Die christliche Gemeinde, d. i. also die Kirche, beherrschte so sehr Ritschls System, daß sein Jünger Wilhelm Herrmann, als er zum erstenmal Dogmatik lesen sollte, für diese Vorlesung keine andere Überschrift wußte als: „Die christliche Gemeinde" [1]).

Es gibt für Ritschl keine Formel vom Wesen des Protestantismus, die nicht am Begriff der Kirche orientiert ist [2]). Kirche, das sind „die gläubigen Menschen"; sie ist niemals Institution, außer daß sie „unter bestimmten Bedingungen" mit Institutionen zusammentrifft. Dann geht der Weg über Bekenntnis, Ethik, Amt zu dem Endzweck: Reich Gottes! Dieses, zur Herrschaft über die Welt von Ewigkeit her bestimmt, ist ein „menschliches Gemeinwesen, welches nach dem Gesetz der allgemeinen Nächstenliebe zustande kommen soll, und in welchem Jeder die Würde des Königs und des Priesters behauptet" [3]).

---

1) Dazu die Disposition! Siehe Wilhelm Herrmann, Dogmatik (1925) S. XVI den Brief an Ritschl vom 15. 11. 76. — Existiert wohl irgendwo eine Nachschrift jener ersten Marburger Vorlesung Herrmanns? Es wäre interessant, sie kennenzulernen. Auch nur als Skizze.

2) A 1, 247.

3) Rede zum Geburtstag Luthers 1883. (Ak. Reden S. 10 f.) Das klingt sehr nüchtern, vollends in einer Festrede. Aber es gab bei Ritschl keine Phrasen. Die Nüchternheit, zuweilen Steifheit, war Kehrseite seiner Sachlichkeit. Z. B. wenn wir oben sein „dogmatisches Denken" charakterisierten als das Denken „von Gott aus" — diese Wendung hat er nie gewagt. Er sagte dafür etwa, es anwendend auf „die Bestimmung dessen, was die christliche Kirche ist":

Wie kam es nun von diesem dogmatischen Denken aus zum unkonfessionalistischen Luthertum? Nun, wir berührten schon, welche ausführende Bedeutung für Ritschls Dogma, d. i. für Ritschls Glauben, die Geschichte hatte. Die ganze Kirchen- und Religionsgeschichte, aber Bibel und Luther voran. Daraus entwickelte sich ihm das Bekenntnis.

War Ritschl mehr Bibeltheolog oder Lutheraner? Die Frage beschäftigte mich später, wenn ich „Geschichte der protestantischen Theologie" las. Gehörte er mehr zu der Gruppe Beck, Hofmann — oder Thomasius, Frank? Man nahm ihn am besten als homo sui generis. Aber dennoch: warum nicht Bibeltheolog?

Theologie geht seiner Überzeugung nach fehl, wenn sie nicht vor allem „das richtige Verhältnis zu der Heiligen Schrift sucht" (A 1, 106). Melanchthon ging fehl, weil er nicht in der Lage war, „bloß als Dogmatiker den reinen Verstand des Wortes Gottes aus der Heiligen Schrift zu ermitteln". (A 1, 190.) Wort Gottes ist die ausgelegte Heilige Schrift. Und Bekenntnis (um dies schon vorauszunehmen) das in der Kirche herrschende Maß von Schriftverständnis, das den Einzelnen wiederum anleitet, selbst die Schrift zu verstehen; es ist im Besonderen möglicherweise der Berichtigung bedürftig, aber im Grundgedanken bindend. (OR 1, 191.) Frei in seiner

---

„Für die religiöse Betrachtung aller Dinge ist ja das Merkmal konstitutiv, daß alles auf seine Stellung zu Gott und auf seine Bestimmung durch Gott angesehen wird." (A 1, 183.) Er kämpfte für eine „ruhige Verfolgung der dogmatischen Probleme" (A 1, 190). An Melanchthon vermißte er die dem Dogmatiker nötige Ruhe: „Diejenige Ruhe der geistigen Arbeit, welche zum erfolgreichen Betriebe der systematischen Theologie gehört, hat ihm stets gefehlt ... deshalb ist es ihm nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwicklung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde" (191). Diese Befreiung der Dogmatik, der Glaubenslehre, des Glaubens von der Tyrannei der Apologetik und Polemik haben wir damals begriffen. Sie hat auf unsre theologische Art entscheidend gewirkt. Apologie und Polemos gehörten für uns in die ethische Sphäre. Auch sehr viel „Kirche". Als junger Pastor durfte ich 1884 in Dresden vor solenner vornehmer kirchlicher Gesellschaft einen Vortrag halten über die Entstehung der lutherischen Kirche. Ich führte darin aus, die Landeskirche habe nur ethischen Wert. Der Konsistorialpräsident stellte mich deswegen sehr gütig zur Rede. Ich ließ es mir aber nicht nehmen.

Bibelkritik wie Luther in den Vorreden zur Bibelübersetzung, konnte Ritschl inmitten seiner Studien zur Geschichte des Pietismus — über das Hohelied sagen: „Luther und Calvin haben weder von diesem Apokryphum noch von dem andern, der Apokalypse, Gebrauch gemacht, Gott lohne es ihnen“ [1])! Aber „Calvin steht als Mann der zweiten Generation der Autorität der Heiligen Schrift weniger frei gegenüber als Luther ... Der Lutheraner konnte, was die sozialen Ordnungen ... betrifft, das Neue Testament als Urkunde von vergangenen Zuständen ansehen, welche unter veränderten geschichtlichen Bedingungen nicht mehr verbindlich sind; Calvin sah in der Vorschrift eines Apostels über Disziplin, so wie in der durch das Neue Testament bezeugten Gemeindeverfassung der ersten Epoche unüberschreitbare Normen, auf welche die Kirche zurückgeführt werden müsse“ [2]).

Wieviel Ritschl dennoch auf den Schriftbeweis ankam, bewährt der ganze zweite Band seiner „Rechtfertigung und Versöhnung“: „*Der biblische Stoff der Lehre*“ (1874). Ob heutige Exegese daran viel auszusetzen hat, interessiert uns hier nicht. Die Anerkennung der Autorität tritt klar zutage. Liegt ihm dabei mehr, ja alles an dem „religiösen Gedankenkreise des Neuen Testaments“, so hält er doch streng an seinem methodischen Verfahren fest, zum Verständnis des Neuen Testaments allzeit auf das Alte Testament zurückzugehen. (OR 1, 170.)

Und zweitens: warum nicht *Lutheraner*? Berühmt — oder berüchtigt — ist das Wort, mit dem er die Vorrede zu seiner „Geschichte des Pietismus“ (1880) schließt: er habe diese Geschichte nicht verständlich machen können, ohne die einzelnen Erscheinungen *zu beurteilen*. „Ich halte es für zweckmäßig, im voraus festzustellen, daß ich dazu meinen Standpunkt *in dem Bekenntnis der lutherischen Kirche* einnehme.“

Ritschl kam aus der Union. Sein Vater († 1858) war in Altpreußen evangelischer Bischof, Generalsuperintendent von Pommern. Pommern war von alters her lutherisches Land. Aber der Sohn kam nicht als Lutheraner oder „Lutherer“ nach Bonn, als er sich dort, in gut unierter Fakultät, 1846 für Neues Testament habilitierte. Und als „das dogmatische Denken“ in ihm übermächtig wurde, als er — seit 1852 —

1) Aus einem Briefe von 1878. OR 2, 319.

2) AR, Geschichte des Pietismus (1880) 1, 71. OR, 1, 352.

auch über systematische Fächer las, als die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung sein Interesse ganz gefangen nahm, da ging er wohl der Autorität Luthers mit selbstverständlicher Spannung nach, aber eben darum konnte er die Lektüre der Schriften Luthers dazwischen noch „überaus langweilig" finden. „Ich bin nicht imstande, die Auslegung des Galaterbriefes zu Ende zu lesen wegen der steten Wiederholungen, und bin ins Stocken geraten bei dem Gedanken, daß ich noch eine Reihe anderer Schriften durchfliegen muß." Er wird auch später noch einmal „der noch notwendigen Sammlung weiterer Exzerpte aus Luther überdrüssig" [1]). Es ist wichtig, zu sehen, daß Ritschl nicht aus Lutherbegeisterung Lutheraner geworden ist. Ihn führte wirklich nur sein „dogmatisches Denken" zu Luther. So waren wir, als wir in den siebziger Jahren Ritschlianer wurden, von Ritschl fast mehr zu den lutherischen Bekenntnisschriften gewiesen als zu Luthers Schriften. Bezeichnend genug seine Luthers-Geburtstagsrede 1883. Wer da von dem berühmten Göttinger Theologen, der er damals doch nachgerade war, einen Hymnus auf Luther erwartete, ist enttäuscht worden. Eine Zumutung fast, wie er die festliche Gelegenheit benützt, dem Publikum seine an Luther orientierte Glaubenslehre in nuce vorzutragen. Wie viele mögen das verstanden haben? Aber Luther war ihm eben der doctor, der die doctrina evangelii docuit. So gab er das, was ihm in diesem historischen Augenblick das Eine Notwendige schien. Und wie zum Gedanken das Herz nicht fehlte, bewies gewiß Jedem vernehmlich der ergreifende Schluß der Rede, in dem er von der Coburg Luther selber in seinem Briefe vom 29. Juni 1530 zu uns reden läßt. Da brach die Freude an dem Luther durch [2]).

---

1) Briefe an seinen Vater vom April und Mai 1857. ÖR 1, 294 f. (Es gab damals noch nicht die schönen Lutherausgaben und alle die sonstigen Hilfen, die das Lutherstudium zur Lust machen.)

2) Akad. Reden S. 28 f. — Vorgreifend mag als Geleitwort zu jenem Vorwort (S. 136) eine Stimme aus unserm Schülerkreise von damals hier laut werden. Ich schrieb am 13. 2. 80 nach Hause: „Ritschls ‚Geschichte des Pietismus' ist nun heraus. Es ist ein Band von 600 Seiten und enthält erst den ersten Teil, die Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, so daß von Spener ‚dem Vater des Pietismus' noch gar nicht die Rede ist. Eine epochemachende Leistung liegt da jedenfalls vor. In der Vorrede bemerkt er mit Akzent, daß er bei Beurteilung der vorliegenden Bewegung seinen Standort

In seinen Anfängen hat ihn der Streit um die Union lebhaft beschäftigt. So diktierte ihm sein Zorn über den Verräter der Union, Hengstenberg in Berlin, 1852 einen streitbaren Artikel wider diesen, den er dann doch nicht veröffentlichte [1]). Alsbald tritt er doch öffentlich für die Union ein. Er gibt „ein Votum gegen die neulutherischen Doctrinen" ab [2]). Er findet den Vorwurf des Berliner Kirchentags, daß die Union bekenntnislos sei, abgeschmackt. Es „ziemt den Lutheranern, überall die Hand zu reichen, wo der Eine Grund, der gelegt ist, anerkannt wird, und die kirchliche Einheit mit denen zu hegen, die darauf erbaut sind, auch wenn sie etwa, wie der Berliner Kirchentag, Stoppeln darauf gebaut haben sollten". „So wahr die Lutheraner verpflichtet sind, die Apologie als symbolisches Buch zu ehren, sind sie gehalten, diese Grundlage der Union anzuerkennen und auszubauen." „Es ist nicht im Sinne der Union, daß die Lutheraner von dem Bekenntnisse, welches unter ihnen in lebendiger Kraft ist, irgend etwas aufgeben sollen; die Union fordert nur, was auch das lutherische Bekenntnis fordert, nämlich das Aufgeben falscher Grundsätze über Kirche und Bekenntnis, welche eine unerlaubte Schranke zwischen den verschiedenen Konfessionen bilden, deren Aufrechterhaltung den notwendigen Fortschritt des evangelischen Christentums hindert" [3]).

Ritschl war nie in Gefahr, in die Verehrung des „göttlichen Luther" einzuschwenken, von der er in seiner Entstehung der lutherischen Kirche

---

im Bekenntnis der lutherischen Kirche einnehme. Das wird man ihm von beiden Seiten übelnehmen, in der Luthardtschen Kirchenzeitung wie in der Protestantischen. Uns freilich, die wir durch ihn angewiesen sind, uns energisch in unsern Reformator und in die Bekenntnisse hineinzuarbeiten, ehe wir beide als Schlagwörter kirchenpolitischer Parteien akzeptieren oder verwerfen, ist es seit lange schon deutlich, wie ernst es Ritschl darum ist, wenn er sich für einen rechten Lutheraner erklärt."

1) Gedruckt A 1, 52 ff.: „Herr Dr. Hengstenberg und die Union." H. war ihm ein verkappter Konfessionalist, der, scheinbar ihr Fürsprecher, die Union unterminierte. Unvermeidliche Folge der Zeitungsschreiberei ist ihm dieser Mangel an Klarheit. So ist es mehr die sittliche Entrüstung, die aus der frühen Niederschrift spricht.

2) Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche. 1854. A 2, 1 ff.

3) A. a. O. S. 9, 17, 15, 24.

zu erzählen weiß (1876). Er übt auch in seiner Geburtstagsrede von 1883 an Luther und an der lutherischen Reformation Kritik. Er konstatiert gelegentlich sehr nüchtern, daß er „keine Veranlassung wahrnehme, von Luthers und Melanchthons Lehre abzuweichen". Aber er kennt und hat „den echt lutherischen Instinkt". Das ist sehr nüchtern und profan geredet, aber trifft noch heute auf sein Verständnis Luthers und des Luthertums [1]) zu.

Im Grunde lag ihm mehr am Luthertum als an Luther. Sein geschichtliches Denken stand eben ganz im Dienste seines dogmatischen. (Nicht umgekehrt!) „Wir haben allen Grund, die Fahne der lutherischen Reformation hochzuhalten" schließt er seine Akademische Rede vom 8. August 1887. Denn sie gewährleistet einen weiteren Spielraum zur Erfüllung des Evangeliums als andere Reformationen. Sie „richtet sich auf die Umarbeitung und Erneuerung der Lehre und auf Vereinfachung des Gottesdienstes zu dem Zweck, daß man durch das Evangelium von unsrer Versöhnung mit Gott zum Vertrauen auf ihn erweckt werde, daß man dasselbe gegen die Hemmungen durch die Welt erprobe, daß man so zur Selbständigkeit des Charakters und zu dem Gemeinsinn erzogen werde, den Jeder in seinem Beruf zu bewähren hat" [2]).

Wie in dem Worte „Union" — im Bewußtsein oder Unterbewußtsein — ihm Joh. 17, 24 immer mitschwingt, so liegt auf dem Begriff confessio Bekenntnis für ihn allzeit der ganze biblische Ernst des Wortes.

„Die gemeinsame Form des Gebetes ist das Bekennen des Namens Gottes." Hebr. 13, 15. Indem die christliche Gemeinde im bekennenden Gebet Gott als den Grund ihres Heils anerkennt, ihr eigenes Haben und Bedürfen ihm in Dank und Bitte unterordnet, ist sie Kirche im religiösen und ethischen Sinne. Daran erkennt man die Kirche, daran wird sie sichtbar [3]).

Aber wo das Bekennen nicht in diesem höchsten Sinne ausgeübt

---

1) A 1, 97 (1859). Die Sperrung echt in der Vorlage. Sonstige vom Verfasser.

2) Ak. R. S. 46, 45.

3) Das Vaterunser also ihr einzig vollkommenes Bekenntnis. Dies ist ja oft gesagt worden; ob auch von Ritschl, kann ich im Augenblick nicht feststellen. Zum Obigen vgl. den Aufsatz über das Kirchenrecht, A 1, 116—120.

wird, wo die „Konfession" religiös gleichgültig wird, Kultsitte nur, antithetische, partikularkirchliche, akademisch-theologische Formel, wo es nicht mehr doctrina evangelii ist, sondern doctrina — da wird es zu einem bloß menschlichen Produkt. Menschliches Produkt ist Bekenntnis ja auf alle Fälle; aber wenn das Wort Gottes in der produzierenden Gemeinde, in dem bekennenden Gläubigen lebendig ist, da bedeutet es die Antwort der Menschen auf Gottes Wort. Wie Bekenntnis sich zur Heiligen Schrift verhält, sahen wir schon (S. 135). Alles kommt darauf an, daß das Evangelium, der Heilige Geist, über das Bekennen herrscht. Wo der XII. der Schwabacher Artikel über den VII. der Augustana siegt, ist die wahre Kirche verspielt und eine pseudolutherische Kirche da! Bekenntnis darf nie zum Gesetz erstarren; es muß immer ethische Tat bleiben, Produkt eines wirklichen kirchlichen Gesamtlebens. In diesem muß alle Formel und Form, auch Verfassung und Amt seine lebendige Wurzel haben. Selbst das ministerium verbi kann ihm gegenüber immer nur ministerium sein, *διακονία*, 1. Kor. 12 [1]).

Es bedarf kaum der Verwahrung gegen den Eindruck, daß in dem Vorstehenden auch nur von ferne Vollständigkeit des Wesentlichen in Ritschls System erstrebt worden sei. Nur einige Punkte sind hervorgehoben, auf denen mir die Anziehungskraft seiner Lehre sich zu zeigen scheint, wenn man heute sein Werk durchläuft. Punkte, die immerhin unsers Aufmerkens noch wert sind. Im übrigen soll ja nun der Eindruck des Vorgetragenen beleuchtet und ergänzt werden durch die oben angekündigten Zeugnisse gleichzeitigen damaligen Erlebens.

II.

Ahnungslos, nur durch das Vorlesungsverzeichnis und den Gegenstand bestimmt, meldete ich mich Oktober 1877 für mein viertes Semester bei Harnack zu seiner „Kirchenhistorischen Sozietät". Alsbald war der Kontakt mit Göttingen da. Die Briefe, die ich Woche für Woche nach Hause schrieb, bekamen einen andern Ton. Die Schönheit der Theologie ging mir auf. Der Anteil Harnacks daran, seiner Lehrmeisterschaft und seiner Person, kümmert uns hier nicht. Aber man konnte

1) Vgl. A 1, 92. 119. 124 ff. 131. 133. 177 ff. 186. 202. 218 ff. — 2, 22 f.

mit ihm nicht näher in Verkehr und Gespräch kommen, ohne daß die Morgenröte von Göttingen hereinleuchtete [1]). Die Leser dieser Zeitschrift werden den Briefproben, die hier folgen, die Jugendlichkeit der Briefschreiber gerne zugute halten. Wir horchten, lernten, diskutierten und orakelten. Zwanglos kamen wir zusammen als Mittwochsgesellschaft, um ohne die Zucht höherer Leitung uns auszusprechen, rein zünftigwissenschaftlich. Zwei Hannoveraner, Wilhelm Bornemann und Friedrich Loofs, und zwei Sachsen, Paul Drews und ich, fanden sich so in engster Freundschaft. Auf unsre Bitte las Harnack mit einigen von uns im Wintersemester 1877/78 ganz privatissime Ritschls „Unterricht in der christlichen Religion". Im Wintersemester 1778/79 folgte eine Sozietät über Melanchthons Loci.

Was in uns vorging, dafür sind vielleicht zwei Heimatbriefe vom Sommersemester 1877 bezeichnend:

Mir wird mein Studium von Tag zu Tag lieber ... Was mich doppelt beglückt, ist dies, daß wir mit der heutigen empirischen Richtung der Philosophie recht zufrieden sein können. Freilich die populären Literaten sind unfähig, dem Christentum und der Religion überhaupt gerecht zu werden. Aber dafür darf man die wahrhaft wissenschaftlichen Vertreter dieses Realismus nicht verantwortlich machen. Sie erkennen wie alle Tatsachen so auch die Tatsache des Christentums an ... Wie sie innerlich dazu stehen, ist ja eine andere Frage ... Aber ich habe die Hoffnung, daß dieser geschichtlichen Philosophie gegenüber eine geschichtliche Theologie ihre Ebenbürtigkeit mit Erfolg wird geltend machen können, und daß dies Verhältnis für das evangelische Christentum segensreicher sein wird, als früher die verhängnisvollen Bündnisse unsrer Dogmatik mit idealistischen philosophischen Systemen, die im raschen Siegeslaufe alle denkenden Geister überwältigten, aber ebenso rasch in sich selber zerfielen und einem andern die Herrschaft überlassen mußten. (28. 4. 77.)

... Mir hat über das Schwere hinweggeholfen, daß ich täglich und stündlich von den ernstesten theologischen Fragen bewegt werde ... Trennung der Theologie von der Metaphysik, Trennung der Moral von der Philosophie — es gibt keine Religionsphilosophie, keine philosophische Ethik, auch keine Metaphysik im

1) Nachdem zu der Biographie Ritschls von seinem Sohn die Biographie Harnacks von seiner Tochter hinzugekommen ist, darf man erwarten, daß ein Berufener sich der Aufgabe annimmt, uns die Schrift „Ritschl und Harnack" zu schreiben, wär's auch eine Doktordissertation. Wertvolles Material dafür stelle ich zur Verfügung. Auch „Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann" wäre der Mühe wert. Auch dafür hätte ich Brauchbares.

gewöhnlichen Sinne — das sind die Punkte, um die mein ganzes Denken sich dreht ... Ich fühle mich dabei so glücklich, daß ich solche Aufgaben vor mir habe, und bin froh in der Gewißheit, daß über allem Wirrwarr der Meinungen die Unvergänglichkeit des Evangeliums von Christo stehen bleiben wird. (4. 7. 77.)

Der Name Ritschl kommt damals noch selten vor, doch scheint die Absicht, nach dem ersten Examen noch Göttingen aufzusuchen (woraus nichts geworden ist), bei mir schon festzustehen. Näher an die Sache bringt uns folgender Sonntagsbrief:

Heute habe ich den ganzen Vormittag Ritschls „Lehre von Gott" im 3. Bande gelesen und mich da zugleich begeistert und erbaut. Einige Gewissensbisse fühle ich immer bei solcher Sonntagsarbeit, aber ich tröste mich dann damit, daß wir Theologen durch unsre Berufsarbeit den Feiertag am besten heiligen. Nachmittags habe ich dann meine Katechese vorbereitet: Röm. 14, 17; ein schwerer Text und doch mir äußerst sympathisch, weil bei der Beschäftigung mit Ritschl alle meine Gedanken sich um die Idee des Reiches Gottes drehen. (4. 11. 77.)

Das war ja nun nachgerade selbstverständlich. Unter dem Dache der Lehre vom Reiche Gottes begegneten uns vornehmlich die (sichtbare!) Kirche als communio sanctorum, die Rechtfertigung, die libertas christiana, die Vollkommenheit und füllten unsre Gespräche [1]).

Aber welche Rolle spielte dabei das Luthertum? Es ergibt sich, daß ganz im Einklang mit dem über Ritschl selbst Gesagten das Luthertum uns zunächst anscheinend mehr beschäftigte als Luther. Die lutherischen Bekenntnisschriften waren uns wichtiger als Luthers persönliche Schriften. Nur daß man Luthers Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen" unwillkürlich in den Kreis der offiziellen Symbole mit hineinrechnete, denn an seiner vornehmlichen Bedeutung war innerhalb der Ritschlschen Theologie niemals ein Zweifel. Und indem wir „die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche" durch Ritschl inhaltlich schätzen lernten, aus ihnen lutherische Art begriffen, sie historisch verstanden, studierten wir sie eben und taten damit etwas, was jedenfalls unter den in Leipzig damals studierenden Theologen nicht üblich war. Mit Konfessionalismus

1) Interessant die Forderung, die uns gelegentlich beschäftigte, daß sich aus jedem christlichen Satze das Ganze des Christentums heraus entwickeln lasse. Am Johannesevangelium illustriert. Bornemann 20. 5. 80.

hatte unsre Vorliebe für diese Urkunden rein nichts zu tun; uns interessierte daran „die Entstehung der lutherischen Kirche" und wir ließen uns von da — zu Luther leiten. Unter anerkannter Führung eben des Tractatus de libertate christiana [1]).

Recht bezeichnend für unsre frische Naivität scheint mir ein Brief an meinen Vater, mit dem ich ihm in seiner Seelsorge zu Hilfe eilte. Er hatte Not mit einem intelligenten Mann in der Gemeinde, den sein Grübeln auf die Bahn der Sekte wies. Dazu schrieb ich ihm:

Ich habe ja gar keine Erfahrung darin, aber ich meine, daß solche Sektierergelüste unmöglich wären, wenn die Leute eine Spur von Verständnis hätten für die Lehre unsrer Reformatoren von der Rechtfertigung aus dem Glauben.

---

1) 31 hierzu wichtige Zitate finden sich in meinem Artikel „Erinnerungen an Luther", Christl. Welt 1933 Nr. 21, aus den Jahren 1879—1884. Ich darf sie hier nicht wiederholen. Am treuesten ist dieser unkonfessionalistischen Liebe zu den lutherischen Bekenntnissen Loofs geblieben. Seinem Aufsatz „Über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik" in den Theol. Stud. u. Kr. von 1884 ließ er noch 1922 in derselben Zeitschrift einen Aufsatz folgen: „Die Rechtfertigung nach den Lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches." — So wie mein ebengenannter Artikel der Chr. Welt von 1933 bedeutet eine ebenfalls fast unentbehrliche Ergänzung zu meinem heutigen Aufsatz der von mir in den Theol. Stud. u. Kr. von 1934/35 veröffentlichte Bericht „Von Beck zu Ritschl". Er handelt freilich mehr von Beck als von Ritschl; aber seine Pointe ist doch eben die Führung des widerstrebenden Loofs zu Ritschl, und nur Vollständigkeit des dort wiedergegebenen Briefwechsels würde die Fürsprecher Ritschls auch zu Worte kommen lassen. Wie parallel unser damaliges Arbeiten im Freundeskreise verlief, beweist Bornemanns Absicht, ein Buch zu schreiben: „Geist der symbolischen Bücher" (15. 3. 80). Dazu ich: „Die Symbolischen Bücher überlasse einstweilen Freund Loofs, sie sind ja in guten Händen." Bornemann hielt wenigstens den Kandidaten in Loccum ein mehrstündiges Referat über das Wesen der Kirche „besonders nach den Symbolischen Büchern. Die Leute merken, daß hier ein Kernpunkt liegt". (4. 4. 81.) Ich plante später ernstlich eine Broschüre: „Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen das einzig mögliche Symbol einer wahren Union" (27. 2. 84). „Was von allem Streit und aller Mattherzigkeit allein uns befreien könnte, das ist Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen. Das wäre ein Panier, alle Evangelischen darunter zu versammeln" (22. 10. 83). Darauf Loofs: „Deinen Vorschlag würde ich akzeptieren — aber Du beachtest nicht, wie wenige Theologen die ‚Freiheit eines Christenmenschen' verstehen." (29. 2. 84). So pessimistisch dachte ich nicht.

Du hast wohl keinen deutschen Text unsrer Symbolischen Bücher? Art. 2 der Apologie wäre ihm recht gesund. Freilich ist er ein rechter Querkopf. So wird er sich nicht abhalten lassen, in die „Gemeinde der Heiligen" einzutreten. Wenn Du meine Symbolischen Bücher willst, so werde ich sie schicken. Nur bis Mittwoch brauche ich sie, da halte ich einen Vortrag über die Erbsünde in Confessio Augustana und Apologie. (22. 11. 79.)

Unsre neue Theologie führte uns rasch in die Praxis. Sie belebte spürbar unsern Eifer zur Predigt. Die Studenten in Sachsen predigten herkömmlich oft. Ich habe vor meinem ersten Examen etwa zwanzigmal gepredigt. Da war es eine gute Empfehlung der Ritschlschen Theologie, wenn wir nach unsrer Lektüre von Ritschls „Unterricht" bei Harnack zu dem Ergebnis kamen, dieses Lehrbuch enthalte keinen Paragraphen, über den man nicht predigen könne. Erstaunlich angesichts der Nüchternheit, mit der dieses Lehrbuch geschrieben ist. Aber nach Stil und Pathos fragten wir nicht, es war uns um die Sache zu tun. Wir gingen mit unsrer neuen Weisheit sofort auf die Kanzel. So trieb es uns auch in die Seelsorge. Man las mit Studenten andrer Fakultäten Luthers Reformationsschriften. Man ließ sich mit Männern und Frauen der Gesellschaft ohne Scheu, ja mit einer gewissen freudigen Sicherheit in die zentralsten Gespräche ein. Ich könnte lange Berichte darüber aus meinen Heimatbriefen wiedergeben.

Kurz, es ist nicht zu leugnen, daß das Bewußtsein einer Mission über uns kam, eine propagandistische Haltung uns mehr oder minder begleitete. Charakteristisch dafür etwa ein Wort aus einem Göttinger Briefe vom 3. November 1878 (sechstes Semester!):

Je mehr ich mich wieder in den Göttinger theologischen Studio hineinfinde, um so mehr durchdringt mich ein hohes, ich möchte sagen reformatorisches Gefühl; und es soll mein Bestreben sein, die theologischen Studenten hier von dem offiziellen Mißtrauen gegen die bedeutendsten hiesigen Dozenten, das wie ein Bann auf so manchem liegt, freizumachen; besonders aber auch das bloße geistlose Examenochsen, das hier an der Tagesordnung ist, zu perhorreszieren und den Geist Harnacks und unsrer Mittwochsgesellschaft, soweit es in meinen Kräften steht, zu verbreiten. (Bornemann.)

Mit vereinten Kräften gelang dies dann auch. Der Theologische Verein Göttingen und das Kloster Loccum waren die Stätten, wo sich spürbare Wandlungen rasch vollzogen, zu denen allmählich auch der Abt Uhlhorn seinen Segen gab.

Diese Vorgänge gehören nun mehr in die Kirchengeschichte. Sie finden schließlich einen öffentlichen Ausdruck in der Gründung des „Evangelisch-Lutherischen Gemeindeblattes" 1886, der späteren „Christlichen Welt".

Statt dabei zu verweilen, sind wir dieser Zeitschrift und diesem Aufsatz schuldig, noch einige deutliche Beispiele dafür zu bieten, wie jene jungen Studenten und Kandidaten *inhaltlich* auf die Theologie Ritschls reagierten. Beispiele für die Art, wie sie Ritschl verstanden, von ihm inspiriert wurden. Ich bevorzuge dabei die früheren, jüngeren Jahre.

Ich hielt am 30. April 1879 in der Mittwochsgesellschaft einen Vortrag über die Buße (bei Luther und Melanchthon bis 1521; mitzubringen waren Luthers 95 Thesen und die Loci, ed. prima). Von den 12 Leitsätzen scheinen mir folgende nicht uninteressant:

3. Die Frage nach dem Wesen der Buße wird verwirrt, sobald man nicht scheidet zwischen derjenigen, welche der sich bekehrende Nichtchrist, und zwischen derjenigen, welche der Christ leistet.

4. *Nur die Betrachtung der letzteren gehört in die Dogmatik.*

5. *In der christlichen Glaubenslehre ist überhaupt kein locus zu dulden, aus welchem der Christ nicht Trost und Seligkeit zu schöpfen vermag.*

6. Luther hat zwar das Problem der Buße mit richtigem Takt von der Buße des Christen gefaßt, ist aber der Tragweite dieser Fassung zum Schaden der theologischen Arbeit sich nicht bewußt geworden.

11. Die Buße ist das stete Sichbesinnen des Christen, sofern er noch in das Reich der Sünde verflochten ist, auf seine Sünde — das Korrelat des steten Sichbesinnens des Christen, sofern er Glied des Gottesreiches ist, auf seine Taufgnade.

12. Die Buße umfaßt zwei Stücke: a) die reuige Anerkennung der Sündenschuld und Verdienstlosigkeit (Kehrseite des Glaubens an die Gnade Gottes); b) die mutige Bekämpfung der Sünde selber oder die Besserung (Kehrseite des guten Werks, d. i. der positiven Arbeit für das Reich Gottes).

Und weiter einige Briefstücke:

Es ist eine bewegte Zeit jetzt. Am meisten beschäftigen mich die Vorgänge in Berlin ... Der „Massenaustritt" aus der Landeskirche kann an sich nichts schaden ... Aber diese furchtbaren Mostschen Reden! Und was das Schlimmste

ist, daß die Theologen wirklich ein gut Teil Schuld daran haben, daß es so weit gekommen ist. Was daraus werden soll, weiß Gott allein. Den Sieg müssen wir schließlich doch behalten, aber nach was für Krisen. Die Aufgaben, die unserm Stande in diesen Zeiten zufallen werden, sind riesengroß ... Indes ist viel gewonnen, wenn die Erkenntnis der Gefahr und der Aufgaben, die sie uns stellt, sich Bahn bricht. Und mir scheint's doch, als ob mehr oder minder deutlich die Theologenwelt sich dessen bewußt würde. Wir haben oft in unserm Kreise darüber gesprochen. Mir scheint kein Beruf in unsrer Zeit erstrebenswerter, als in der Verwirrung und Umwälzung der sozialen und religiössittlichen Welt, wie sie die Signatur der Gegenwart mehr und mehr zu werden scheint, hinzuweisen auf das Ziel, das der Entwicklung der Menschheit von Ewigkeit her gesteckt ist, das Reich Gottes. Wenn man auf die Gegenwart nur schaut, da scheint's gar weit entfernt zu sein von der Verwirklichung dieses Ziels, aber Gott rechnet mit Generationen und Menschenleben wie mit Tagen. (Nach Hause, 9. 2. 78.)

Gegen den Vorwurf: Ritschl trage dem empiristischen Zuge der Gegenwart Rechnung.

Das soll ein Vorwurf sein? ... Ich begehre nichts weiter, als unsrer Zeit das Christentum in ihrer Sprache zu verkündigen ... 1. Die Meinung, das Christentum sei ein Wissen, von so oder so gearteten Lehrsätzen über Gott und Christum und Welt, muß ernstlich beseitigt werden ... 2. Die Glaubenslehre, das Wissen vom sittlichen und religiösen Leben einer Religion, kann nur dann dem Zweck der Religion überhaupt entsprechen, wenn sie mit dem Bewußtsein, daß sie nur im Rahmen eines Zeitbewußtseins existieren kann, mit dem Zeitbewußtsein der Gegenwart sich verbindet, dabei immer von dem Streben geleitet, möglichst das Wesen der Religion ungetrübt zu erhalten. Die Probe für die Richtigkeit eines christlichen Systems ist die, ob es in der jedesmaligen Gegenwart dazu befähigt, das Christentum bewußt zu leben. Mit andern Worten: ob im Besitze der erkenntnismäßigen Weltanschauung der Christ den Frieden einerseits und die Gottseligkeit genießt, andrerseits dem göttlichen Reiche der Liebe, Gerechtigkeit und Seligkeit in seinem Berufe entgegenwirkt — mithin dem Zwecke dient, den das Christentum immer gehabt und erfüllt hat. Und da liegt nun der Zauber der Ritschlschen Theologie für mich: sie faßt die Religion ganz und gar unter dem Gesichtspunkt des Zwecks; sie spricht das erlösende Wort aus: das Christentum ist nicht Welterkenntnis, sondern Weltbeurteilung, nicht Gotteserkenntnis, sondern Statuierung eines Verhältnisses zu Gott. Und wenn ich mich diesem System zuneige, so tue ich es mit dem Bewußtsein, vom Zuge der Gegenwart mich nicht zu emanzipieren, aber doch das Christentum dabei frei zu erhalten von der schiefen Betrachtung als einer Erkenntnis überhaupt und damit zugleich möglichst von Zeitvorstellungen. (4. 1. 79.)

Aus Briefen an Loofs nach Tübingen und Göttingen:

Klarheit der Begriffe, Ruhe[1]) im Urteil, die Fähigkeit, auch theologische Fragen auf einstweilen nur zu prüfen, ohne daß das Herz gleich mit hineinredet (das Herz muß man ja immer auf dem rechten Fleck haben!) alles dies ... hast Du vor der Hand in Tübingen noch nicht gefunden. Was Du gefunden hast, ist eine Steigerung Deines Gefühlslebens, deren Du nicht bedurftest ... Weißt Du denn nichts davon, daß Du Gottes Kind bist trotz der Sünde, die Dir noch immer anklebt? Daß Du ein Christ bist, trotzdem Du über die exinanitio oder was sonst noch nicht klar bist? ... Das ist nicht Ritschlianismus, das ist evangelisches Rechtfertigungsbewußtsein. (22. 7. 78.)

Ich habe das starke Selbstbewußtsein Ritschls stets bedauert und kann es nimmermehr damit entschuldigen, daß „wer eine geschlossene Weltanschauung sich errungen, berechtigt ist, solch Selbstbewußtsein zu haben". Die Demut, diese christlichste Tugend auch nach Ritschl, darf doch nicht nur im Kämmerlein sich zeigen ... sind wir denn allein weise? (10. 11. 78.)

Dein caeterum censeo, daß Christus kein Produkt der Menschheit sein könne, ist ganz gewiß auch meines, und nicht nur meines. Gelingt es uns nicht, auf unsre Weise dieser negativen Forderung positiv gerecht zu werden, so wollen wir uns für besiegt und unfähig erklären, ein christlich Glaubenssystem aufzubauen. (4. 1. 79.)

Nun muß mir ja der Gedanke kommen, ob ich nicht unrecht tue, Christi Würde zu verkleinern. Da tröstet mich zuerst der Gedanke, daß die metaphysische Herabsetzung eine sittliche Erhöhung ist ... (Ebenda.)

Gott sei Dank, darin hast Du recht, unter den Scholastikern, Mystikern, Orthodoxen und Pietisten hat Christus seine Gemeinde gehabt, wie Du leider auch darin recht hast, daß der Ritschlianismus an sich nicht identisch ist mit wahrem Christentum. Aber so gewiß ... ihre Frömmigkeit oft mehr trotz ihrer Scholastik usw. als wegen eine lebendige war, so gewiß sehne ich mich mit der ganzen Sehnsucht, über die ich zu verfügen habe, nach einem System, das mein ganzes Erkennen und religiöses Bedürfen zu einer Einheit zusammenschließt. Die Arbeit der hinter uns liegenden Theologen leistet das nicht, was die Theologie leisten muß. M. l. F., ich bitte Dich ernstlich, sieh darin nicht ein übermütiges Absprechen. Es ergreift mich Zorn, wenn ich mir ins Gedächtnis zurückrufe, wie so oft der von mir in seiner ganzen Einfachheit ausgesprochene Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo von gläubigen evangelischen Laien als etwas Neues und in seiner beseligenden Größe Unfaßbares angesehen und gar bezweifelt worden ist ... Da gibt es

1) Siehe oben S. 135, Anm.

für uns Arbeit die Fülle!... Wir stehen nicht am Ende der Geschichte, sondern am Anfang ... Es ist vieles christlich, was nicht den Charakter des Christen konstituiert, was nicht unentbehrliches Merkmal ist. Indem man individuelle Verbindungen, die das Christentum als geschichtliche Macht eingeht, mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung als wesentlich christlich geltend macht, schädigt man die intensive und extensive Durchdringungskraft des Christentums. Das ist der oberste Fehler, in den die Theologie verfallen kann. Soviel ich sehe, verfällt unter allen derzeitigen Theologen Ritschl ihm am wenigsten. Und hierin berührt er sich mit den Reformatoren, die ihn gewiß an religiöser Urwüchsigkeit überragten, wie er sie an Wissenschaftlichkeit (beides vielleicht nur, wenn man den Unterschied der Zeiten unberücksichtigt läßt). Rückkehr zu dem, was die Reformatoren bewegte, noch ehe Politik und Schule die Frische der ursprünglichen Begeisterung durch allerhand Konzeptionen und Retraktationen geschwächt hat — das ist das Eine, was wir zu tun haben. Ich denke, Ritschl hat dazu einen guten Anfang gemacht. ... Ich selber bin ein andrer Mensch geworden, seit ich durch Ritschl die Idee der Vollkommenheit gefaßt habe, und — was dasselbe — die Rechtfertigung habe erleben lernen. Ich habe durch Ritschl nicht nur wissenschaftliche Förderung, sondern die allertiefste religiöse erfahren, trotzdem ich aus einem frommen Hause gekommen und auch vorher nicht ohne persönliches Christentum gewesen bin. (24. 4. 79.)

Ja die Lehre von der Vollkommenheit! Ritschls Vortrag „Die christliche Vollkommenheit" war 1874 erschienen [1]).

Es ist eben die Fundamentalfrage: Wie können wir dessen sicher werden, daß wir in der Gnade stehen? Gieb mir die Merkmale, daran ich erkenne, ob ich ein vollkommener Christ bin! Geben muß es ja solche, denn können wir nicht vollkommen werden auf Erden, so ist unser ganzes Christentum eine Torheit, eine Qual. (19. 1. 79.)

„Ich bin nun bei meinem Lieblingsthema angelangt" heißt es dann weiter. Da ich eben eine Predigt über Phil. 3, 12—16 vorbereitete, führte ich dem Freunde schleunig eine zunftgemäße Exegese dieser Bibelstelle vor, vier dichtbeschriebene Seiten lang.

Aber wie soll man die Fülle von Auszügen bewältigen, die sich allein aus den 346 Seiten dieses Briefwechsels nun während der Jahre 1878 und 1879 zur Wiedergabe herandrängen, weil sie zu unserm Thema gehören? — Lange blieben Loofs und ich an dem Gespräch über Pessimismus und Optimismus hängen. Becks „Pessimismus"

1) Merkwürdig, daß wir damals nie auf John Wesley aufmerksam geworden sind.

und Ritschls „Optimismus" gaben den Anlaß dazu. Der Ritschlianer machte dem empirischen Pessimismus gegenüber der Welt und der heutigen Weltlage schließlich jedes Zugeständnis, aber bestand um so fester auf seinem „christlichen Optimismus". In welchem wir zwei uns denn auch nachgerade zusammenfanden:

Die Hauptsache bleibt der Optimismus, der freilich ganz allein im Vertrauen auf den in Christus offenbaren Gnadenwillen des himmlischen Vaters wurzeln darf und mit einer Verzichtleistung auf selbständige Schätzung des Ich verbunden sein muß, welche nur keine besonders schmerzliche zu sein braucht, weil das im Glauben aufgegebene Ich sofort in der Hingabe an Christum und unsern christlichen Beruf wiedergewonnen wird. Es gibt außerhalb des Christentums keinen Optimismus; was man sonst so nennen mag, ist einfach Leichtsinn. Der Pessimismus ist die einzig vernünftige und konsequente Weltbeurteilung für den, der Christum nicht kennt ... Aber von der sichern Hoffnung aus, in deren Besitz wir selig sind, soll ein solches Licht auf die Gegenwart fallen, daß wir diese nicht mehr irgend pessimistisch beurteilen können. (21. 5. 79.)

Hiermit mag noch ein Wort über das Gebet wohl zusammenstimmen:

Ich hatte schon Lust, meine Stellung zum Gebet in den Satz zu bringen, daß das Gebet überhaupt nicht Mittel sei, von Gott etwas zu erlangen, sondern Zweck: Aussprache unsrer Dankbarkeit gegenüber Gott, Verehrung. Da hat mich im Ritschlschen Heft der Satz irre machen wollen, daß das gesunde Gebet immer auf unsre Stellung zur Welt hinziele. Ich fühle die große Wahrheit dieser Behauptung wohl, doch ist schließlich meine Aussprache der Dankbarkeit immer nur hervorgehend aus dem seligen Gefühle der erlangten Freiheit über die Welt. (30. 3. 79.)

War es nicht ein beneidenswertes Los, wenn die junge Theologiegeneration von damals einer so gestimmten willensstarken Theologie begegnete? Ihre Frucht kann man nicht besser bezeichnen als, in Erinnerung an das klassische Schlußvotum in Loofs' Vita über das Göttingen Ritschls, durch das Wort: hilaritas [1]).

Dieses Curriculum vitae stammt nun schon aus dem Jahre 1882, und führt über die ersten Jahre unsrer Ritschlbegeisterung hinaus.

1) Er sagt dort von Ritschl: Nemini nisi illi debeo, quod evangelicam doctrinam de gratia divina et de libertate christiana mente atque animo comprehendi et quod hilariore animo Göttingam reliqui quam quo Tubingia veneram. ThStKr. a. a. O. 483.

Aber es muß nun auch ein Schluß werden meiner Mitteilungen. So mag ein keckes Wort hier noch folgen, mit dem Bornemann im Oktober 1879 von seinem ersten Examen in Hannover berichtete. Dieses hat ihm „Vergnügen gemacht", vor allem

zu sehen, daß dank Uhlhorn und [Hermann] Schultz bei uns noch — oder wieder? — ein echt lutherisches und ein echt wissenschaftliches Examen zustande kommen kann. Polen ist noch nicht verloren: aber ich wollte nur, daß das, was im „trauten" Examenszimmer geprüft wurde, auch von den Dächern, oder wenigstens von den Kanzeln gepredigt würde. Indes wir wollen unsre Schuldigkeit tun, und die Klärung scheint schon zu beginnen. (2. 10. 79.)

Und eine Anekdote darf ich vielleicht noch hinzufügen, als einen konnexen Gegenstand betreffend. „Abt Uhlhorn soll, wie mir als authentisch versichert ist, einem aufbrausenden Konsistorialrat gesagt haben: Bitte Herr Kollege, ereifern Sie sich doch nicht! Herren, die solche Ansichten vertreten, werden in nicht langer Zeit auf den Sitzen sitzen, da wir jetzt sitzen!"

Aber damit kann ich unmöglich schließen. Ich schwanke, ob ich ein Stück über „Christentum und Kultur" (20. Mai 1880: Kulturprotestantismus!) oder über Kirche und Individuum noch wiedergeben soll. Vielleicht ist das letztere wichtiger, um unsre Kirchlichkeit von damals zu unterstreichen.

Ich hatte offenbar dem Freunde gegenüber behauptet, daß zwar der Gedanke der Gemeinde ein hervorragend christlicher sei, aber der des in sich geschlossenen Individuums kein spezifisch christlicher. Darauf der Freund:

Hat die Renaissance letzteren zu einer gewissen Vollkommenheit herausgebildet, so umgekehrt Plato, die Stoa und andre den der Gemeinde. Aber überhaupt, denke ich, ist diese Gegenübersetzung nicht sachgemäß. Gerade das musterhafte Wechselverhältnis zwischen dem vollkommenen, resp. zur Vollkommenheit bestimmten Individuum und der vollkommenen oder zur Vollkommenheit bestimmten Gemeinschaft aller Individuen ist das Großartige am Christentum und das spezifisch Christliche. Wenn es im Christentum einerseits heißt: „Kein Individuum ohne die rechte religiöse, sittlich-religiöse Gemeinschaft!" so heißt es eben dort auch anderseits: „Die allgemeine sittlich-religiöse Gemeinschaft nicht ohne die völlige Selbständigkeit des einzelnen Individuums!" Jenes Wechselverhältnis ist es, welches alle andern geistigen Mächte entweder gar nicht kennen oder doch vergebens mit ihren Mitteln zu erreichen suchen (z. B. Platos Staat), welches aber

das Christentum auf seinem eigentümlichen Wege als ursprünglich in Christo gegeben und verwirklicht aufweist. (Bornemann, Ende 79.)

Ich denke, die Hauptlinien sind so richtig gesehen. Unser Weg ging dank Ritschl zu einem unkonfessionalistischen Luthertum[1]). Es lag uns mit ihm weniger an Luther — mochte uns dessen Genie, je länger je mehr, noch so stark packen — als mit Luther am „reinen Verstand des Evangeliums".

---

1) Wird die Frage gestellt, wann und wo sich der Übergang von dem geschilderten Luthertum zur persönlichen Lutherverehrung und Lutherforschung vollzogen habe, so wird man an den ersten Jahrgängen der „Christlichen Welt" nicht vorübergehen können. Das Register von 1887 kam nicht aus ohne eine besondere Rubrik „Luther" mit an dreißig Nummern. Der Anlauf der Zeitschrift stand schlechterdings noch im Zeichen Luthertum, aber die Freude an Luther war auch schon in Blüte. 1883 hat viel dazu getan. Das Luthertum, von dem wir sprachen, studiert man am besten an Gottschick und seinen sämtlichen Schriften. Daneben an Kattenbusch, der aber zunächst nur spärlich produzierte, dafür dem Thema treu blieb (1875 bis 1928). Bornemann (1890, 1893, 1894) und Loofs (1884—1922) gehören hierher. Otto Ritschl seit 1889 bis heute. (Vgl. ZThK 1935, Heft 1. Derselbe ThStKr. 1936, S. 297 ff., 302 ff. über Kattenbusch.) Wiederholt ist der Hamburger Pastor Arnold Köster für Ritschls Luthertum leidenschaftlich und kundig eingetreten (1903). Besonders wirksam war Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott" (1886), aber doch mehr für Luther als für Luthertum. Den „Typ der Lutherdeutung" Ritschls arbeitete jüngst vortrefflich Otto Wolff heraus im Februarheft 1937 der „Ev. Theologie", ohne daß die Schlußformel befriedigen könnte: „Typ der idealistisch-reformatorischen Synthese in seiner Selbstauflösung"; der Ton der Darstellung liegt auf der Synthese, nicht auf der Selbstauflösung. Damit wären wir also bei Luthers Person. Was an historischer Arbeit da bis Karl Holl von Ritschl abhängig ist, kann hier nicht verfolgt werden. Es muß genügen, Namen wie Drews, Brieger, Karl Müller, Arnold Berger zu nennen und an die vornehmlich von der Ritschlschen Schule bediente achtbändige Ausgabe von Luthers Werken („für das christliche Haus") 1889—1892 zu erinnern.

Zur Problematik der Bekenntnisfrage.

Vom Herausgeber.

Das vorliegende Heft ist überwiegend der Bekenntnisnot gewidmet. Daß sie besteht, wird gerade in den kirchlichen Kämpfen unserer Tage offenbar; sie wird weder dadurch aus der Welt geschafft, daß man das „Bekenntnis" nicht ernstnimmt, noch dadurch, daß man es ohne weiteres wie eine selbstverständliche, in sich klare Größe behandelt, ja in all seiner Ungeklärtheit als Richtmaß für Theologie oder Glauben verwendet. Die Theologie, die hier zum Klärungsdienst berufen wäre, hat das Thema bisher nicht mit der notwendigen Kraft und Umsicht behandelt. Mir wenigstens ist zwar mancher wertvolle Ansatz, aber keine umfassende, alle Seiten der Not berücksichtigende und von ihnen her bis in den Kern der Not durchstoßende Untersuchung bekannt. Und die Bemühung um das vorliegende Heft bewies, wie schwer es hält, auch nur eine Anzahl verschiedener Theologen zu gemeinsamer Besinnung zu sammeln.

Überraschend ist die Not wahrhaftig nicht gekommen. Sie wurde bereits im Pietismus lebendig, als die Kluft zwischen persönlichem Glauben und kirchlichem Dogma aufzubrechen begann; erst recht im Christentum der Aufklärung, das außerdem die Spannung zwischen gegenwärtigem Denken und alten Formeln schmerzhaft empfand. Auf beiden Seiten war neben mancherlei Irrtümern auch die Lebendigkeit des Glaubens am Werk, und so hätte wahrlich das 19. Jahrh. Ursache genug gehabt, das Thema aufzunehmen. Allein die restaurative Bewegung, die das Bekenntnis wieder ernstlich bejahte und äußerlich weithin zur Herrschaft brachte, glaubte im Banne der Romantik über die Schwierigkeiten, die sich erhoben hatten, zur Tagesordnung übergehen zu können. Weil sie selbst unter der Not nicht litt, war sie allzu rasch mit wohlfeiler Ableitung aus dem „Unglauben" bei der Hand und streute so Gift in die Wunden, statt sie zu heilen. Das Ergebnis war das verhängnisvolle Durcheinander von Bekenntnis und Bibel, Bekenntnis und Offenbarung, überliefertem Bekenntnis und gegenwärtigem Bekennen, Bekenntnis als Grund und als Aufgabe der Kirche, Glaubensbekenntnis und Lehrbekenntnis, wie wir es noch in

der Gegenwart wahrnehmen müssen. Wenn wir überhaupt den guten Willen haben, aus der Geschichte zu lernen, so müßten wir demnach in unserem Ringen mit der Bekenntnisnot die Wege meiden, die das 19. Jahrh. gegangen ist. Tatsächlich aber sehen wir den alten Gegensatz des 19. Jahrh.s in neuem Gewand hervortreten: hier Entwertung des Bekenntnisses, dort eine Art von Hochwertung, die statt „junger Kirche" vielmehr eine neue Auflage der alten Restauration bedeutet.

Und was tut die Theologie? Sie hätte als Trägerin zusammenhängender Besinnung wohl zuallererst die Aufgabe, in den Kämpfen der Gegenwart das viele Gute wieder aufzunehmen, das ansatzweise bereits früher zur Bekenntnisfrage gesagt worden ist. Ich will hier nicht an den umstrittenen Schleiermacher erinnern, aber an Hofmann, dessen christlicher Glaube und kirchliche Haltung nicht in Frage gestellt werden kann. Ferner an Albrecht Ritschl und seine Schüler (z. B. Jul. Kaftan, Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche, 1893, oder M. Rade, Reine Lehre eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts, 1900, oder Otto Ritschl, Die evangelischen Bekenntnisschriften und ihr kirchlicher Gegenwartswert, in „Theol. Briefe an Martin Rade", 1927), sowie an das ganz andersartige, von den theologischen Freunden seines Verfassers wenig gewürdigte Heft Ad. Schlatters: Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses, 1907 (in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 11, H. 3), und an die Erörterungen, die durch die kirchlichen Wirren 1918—20 hervorgerufen wurden, etwa an die Heim-Schmitzsche Empfehlung des kirchlichen Bekenntnisses „Jesus der Herr". Jeder Kenner der Theologie kann von dieser oder jener Seite her, ohne Unterschied der „Richtungen", die Liste verlängern. Ich sehe nicht, daß man in der gegenwärtigen Erörterung der Bekenntnisfrage ernsthaft von solchen Ansätzen lernte. Ist die Lehre von der theologischen Nichtswürdigkeit des 19. Jahrh.s schon Dogma geworden? — Was mir selbst am Herzen liegt, habe ich angesichts der Augustana-Feier ausgesprochen: Das Bekenntnis als Aufgabe der lebendigen Gemeinde, ZThK 1930, 417—436.

Was die Theologie grundlegend zu erwägen hat, ist nicht die Frage, ob ihr selbst, vor allem ihrer schwer errungenen wissenschaftlichen Selbständigkeit, Gefahr droht. Wie sehr es der Fall ist, zeigen aller-

dings manche Stimmen aus dem jungkirchlichen Lager mit unübersehbarer Offenheit. Aber die erste Sorge der Theologie ist nicht ihr eigenes Schicksal. Sie will nichts als Dienst sein, Dienst an den Mächten, von denen sie ihren inneren und äußeren Auftrag empfängt. Diesen Mächten gilt wie ihre Arbeit so ihre eigentliche Sorge. Im Zusammenhang der Bekenntnisfrage ist der christliche Glaube selbst, ist die Kirche des Glaubens der Punkt, an dem jede Überlegung einsetzen muß. Was bedeutet in der Kirche des Glaubens das Bekenntnis? Was ist sein Motiv, seine Funktion, sein Sinn? Die Art, wie jetzt oft vorschnell vom Bekenntnis geredet wird, droht falsche Auffassungen des Bekenntnisses zur Herrschaft zu bringen und damit den evangelisch-christlichen Charakter unserer Kirchen zu schädigen, manchmal sogar sie als schwächliche Nachbildungen der katholischen Kirche erscheinen zu lassen. Gegenüber diesen Gefahren muß eines unverrückbar festgehalten werden: unsere Kirchen wollen Auswirkungen und Darstellungen der lebendigen Kirche des Glaubens sein, und so muß auch ihre Bekenntnisfunktion vom Leben des Glaubens zeugen, ja in ihrer Verwirklichung von diesem Leben beherrscht sein. In den Vordergrund tritt daher nicht die Frage nach den Bekenntnisschriften der Vergangenheit, so wichtig sie sind, sondern das gegenwärtige Bekennen. „Bekenntniskirche ist bekennende Kirche ... Darum hat das eigentliche Bekenntnis nicht kirchenrechtlichen oder historischen Charakter, sondern den des gegenwärtigen Lebens ..., muß auch zeitliches Bekenntnis zu dem ewigen Gott voll in der jeweiligen Gegenwart stehen, die Zeitfarbe der jeweiligen Gegenwart, ihrer Sprache, ihrer Vorstellungen, ihrer Kämpfe an sich tragen" (ZThK 1930, 420).

Erst auf dem Boden dieser Erkenntnis kann die Bedeutung der historisch entstandenen Bekenntnisschriften sachgemäß erörtert werden. In ihnen hat die bekennende Kirche einst in bestimmten geschichtlichen Stunden ihr Verständnis von Gottes Offenbarung ausgesprochen. Sie sind nicht Grund der Kirche, weil sie nicht selbst Gottes Wort und Offenbarung sind; sie sind nicht überzeitlich, weil sie gerade im Zusammenhang bestimmter zeitlicher Ereignisse stehen; sie sind nicht Herren, sondern dienende Glieder der kirchlichen Entwicklung und als solche Gegenstände der theologischen Forschung, natürlich auch der theologischen Kritik. Sie behalten aber solange positive Bedeutung,

als neuer lebendiger Glaube die Entscheidungen bejaht, die der lebendige Glaube der Väter einst in den geschichtlichen Stunden ihrer Entstehung vor allem gegenüber dem Katholizismus und dem Schwärmertum getroffen hat. Das Verhältnis unseres gegenwärtigen Bekennens zu den Bekenntnisschriften ist demnach auf keine glatte Formel zu bringen. Und es wird je nach der Eigenart der Bekenntnisschriften sehr verschieden sein. Kirchliches Gepräge im engeren Sinne des Wortes haben nur die Bekenntnisse, die sich beten lassen (Schlatter nannte das Vaterunser das kirchlichste von allen kirchlichen Bekenntnissen). Im weiteren Sinne haben es auch die Lehrbekenntnisse. Aber als Lehrbekenntnisse sind sie noch tiefer mit Menschlichem durchtränkt als das schlichte kultische Echo auf die Offenbarung Gottes. Immerhin, wie verschieden alles im einzelnen liege, gegenwärtiges Bekennen und überliefertes Bekenntnis verhalten sich wie Leben zu Leben. Darum ist ihr Verhältnis in aller Bejahung doch niemals von juristischer Art, auch niemals das eines intellektuellen oder willenhaften Fürwahrhaltens, sondern es ist menschlich gesprochen ein geschichtliches und geistig-persönliches Verhältnis; es steht — im Glauben gesprochen — unter der Leitung des Heiligen Geistes, der uns in die Gemeinde des Glaubens eingliedert und doch zugleich auch weiter in alle Wahrheit leitet.

Wären unsere Kirchen schlechthin Gemeinde Jesu Christi, so würden sich alle Fragen, die damit zusammenhängen, bald genug lösen. Nun sind sie es aber in Wirklichkeit nicht, sind vielmehr in all ihrer Bezogenheit auf die Gemeinde Jesu Christi zugleich Gebilde einer überaus verwickelten Geschichte. Und so ziehen all die religiösen Schwierigkeiten, die das Verhältnis der empirischen geschichtlichen Kirchen zu der des Glaubens belasten, auch in die Bekenntnisfrage hinein. Nur einiges davon sei angedeutet. Kann eine „Volkskirche" überhaupt bekennende Kirche sein? Und sofern es der Fall ist, welche Bedeutung hat in ihr das „Bekenntnis" der Väter? Wenn das „Volk" und seine Gedankenwelt oder auch die abgelehnte Lehre sich wandelt, muß davon nicht sein „Bekenntnis" berührt werden? — Weiter: die empirische Kirche bedarf einer Besinnung auf ihr Wesen, ihren Ursprung, ihre Entwicklung, ihre gegenwärtige Lage, Aufgabe und Wirkungsweise, d. h. einer Theologie. Daß diese Theologie in all ihrer scheinbar so theoretischen oder rückwärtsgewandten Arbeit, sogar in ihrer Be-

kenntniskritik, der wissenschaftliche Ausdruck lebendigen Bekennens ist, dürfte kaum bezweifelt werden. Aber wie verhält sie sich zu den alten Bekenntnissen, die zeitgebunden und im besonderen — man denke an das Nicaeno-Constantinopolitanum oder an die Konkordienformel — voll von einer überwundenen Theologie sind? Darf lebendige Theologie sich an sie binden? Und wenn sie es tut, in welchem Sinn? Damit wachen nunmehr all die Fragen auf, die vorhin als nicht grundlegend zurückgestellt wurden. — Ferner: Die empirische Kirche baut sich, sei es selbständig, sei es durch die weltliche Obrigkeit, ein rechtliches Gehäuse. Recht aber ist starr und Bekennen lebendig — wie soll das „Bekenntnis" beidem zugleich genügen? Auch die heutigen Erörterungen über das Verhältnis von Kirchenrecht und Bekenntnis gehen gern an der Schwierigkeit vorüber. Wenn z. B. Horst Holstein [1]) in seiner Schrift „Zur Neuordnung der evangelischen Kirche" den negativen Satz für ungenügend erklärt, daß das Kirchenrecht nicht gegen das Bekenntnis verstoßen dürfe, so wird man ihm zustimmen müssen. Aber die Forderung, ein Haus zu bauen, in dem „Christus der alleinige Herr ist", könnte auf eine Bahn führen, auf der das Verhältnis des lebendigen Bekennens zu den Bekenntnisschriften vollends verwirrt werden muß. Der Kampf um Sohm, der nie ganz zur Erledigung gekommen ist, müßte den veränderten Verhältnissen entsprechend neu aufgenommen und endlich durchgekämpft werden. Dabei müßte auch der Sinn der Lehrverpflichtung seine Klärung erhalten. Er ist noch stark im Schwanken. Darf z. B. die Notwendigkeit bekenntnismäßiger Lehrverpflichtung auf die Sorge um die Einheit der kirchlichen Verkündigung begründet werden? Die Art, wie es zuweilen geschieht, läßt darauf schließen, daß manche evangelische Christen die Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses mehr als Gefahr denn als Reichtum empfinden. Und aus dieser Empfindung heraus neigen sie offenbar dazu, die Einförmigkeit des Zeugnisses zum Prinzip der Kirchenbildung zu erheben. — Endlich: Waltet nicht in der unter romantischem Einfluß vollzogenen Restauration der Bekenntnisse neben dem Wahrheitsgedanken aufs stärkste der Individualitätsgedanke? Ist

1) Die Auseinandersetzung mit ihm überlasse ich den Kirchenrechtlern und halte mich an das, was die „Junge Kirche" auf S. 359 f. dieses Jahrgangs heraushebt.

das von Bibel und Reformation her zulässig? Wird nicht dadurch das Bekenntnis zwar innerhalb seines Herrschaftsbereiches absolutiert, grundsätzlich aber und für das Ganze des Christentums relativiert? Wenn z. B. Lutheraner zwar das reformierte Bekenntnis in gewissem Sinne anerkennen, die Union aber in jedem Sinne verabscheuen, ist da nicht mehr der Individualitäts- als der Wahrheitsgedanke am Werk?

Doch genug der Einzelheiten! In dem vorliegenden Heft kann es sich nur um Anregungen handeln. Neben den ersten grundsätzlichen Beitrag sind zwei andere gestellt, die von bestimmten historischen Punkten aus den Fragenkomplex beleuchten. Der eine zeigt den Mißerfolg der restaurativen Bekenntnisvertretung selbst da, wo ein so hervorragender Führer wie Vilmar seine beste Kraft einsetzte, die andere das Vorstoßen des Ritschlianismus zu einer lutherischen Bekenntnishaltung ohne konfessionalistischen Bekenntniszwang. Damit aber ist nur ein Anfang gemacht. Andere wertvolle Beiträge werden in einem der nächsten Hefte folgen. Möchten solche Bemühungen dazu helfen, daß wir endlich eine umfassende, von geschichtlicher Besinnung getragene, vom Wesen evangelischen Glaubens und evangelischer Kirchenbildung aus denkende und auf die Lage der Gegenwart gerichtete Gesamtdurcharbeitung der Bekenntnis-Problematik erhalten!

Der Einzelne und die Gemeinschaft.

Von Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel.

Die Erfahrung lehrt, daß es eine natürliche Gemeinschaft gibt als das Zusammensein verschiedener Personen. Sie lehrt, daß solches Zusammensein durchaus nicht auf die menschliche Existenz beschränkt ist, sondern wie ein Gesetz auch die Welt der tierischen Lebewesen beherrscht. Überall in der Natur finden wir einen instinktiven Trieb zum Zusammenleben. Dabei kann außerdem festgestellt werden, daß in diesem Zusammenleben die Lebensbedingungen des Einzelnen erhöht werden und damit einen Grad erreichen, den dieser in seiner Ver-

einzelung nicht erreicht hätte. Beschränken wir uns auf das menschliche Sein, so bemerkt man, daß der Einzelne hier eigentlich nie als solcher existiert, sondern immer als Glied einer Gemeinschaft, von den Gemeinschaften des Blutes und Bodens wie der Familie und dem Volk bis zu den zahlreichen Gemeinschaftsformen, die spontan aus den verschiedenen Bewegungen des Lebens erwachsen. Oft werden diese Gemeinschaftsformen naiv gelebt. Man existiert in ihnen, ohne darum zu wissen, oft empfindet man aber auch eine Verpflichtung zur Gemeinschaft. Es entsteht eine Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft. Diese Spannung erwächst daraus, daß der Einzelne nicht nur den natürlichen Trieb zur Gemeinschaft in sich trägt, sondern den ebenso starken Trieb, er selbst zu sein, sich in seiner eigenen Existenz zu behaupten. Dieser Antagonismus der Kräfte hat zur Folge, daß natürliche Gemeinschaft ständig bedroht ist. Wohl gibt es im Leben der Völker und im Leben des Einzelnen Zeiten, in denen Gemeinschaft in wunderbarer Weise realisiert wird. Es sind das besonders die Zeiten, wo der Einzelne erkennt, daß er in seiner eigenen Existenz auf Gedeih und Verderb mit dem Du verbunden ist, daß seine Lebensinteressen sich mit denen des Du decken, daß er sich selbst fördert, wenn er das Du fördert. Sobald aber das Gegenteil eintritt, sobald die Interessen des Ich und des Du sich nicht decken, dann ist die Gemeinschaft bedroht durch den egozentrischen Trieb dieser beiden sich gegenüberstehenden Elemente.

So erwächst spontan aus der natürlich gegebenen Gemeinschaft, die hin und wieder in Augenblicken in großer Reinheit in die Erscheinung tritt, die aber ständig gefährdet und umlauert ist von dem Trieb der Selbstbehauptung und den damit eng verbundenen Gefühlen des Hasses und Neides, des Ehrgeizes und der Gewinnsucht, des Machthungers und der Eitelkeit, die Gemeinschaft als sittliche Aufgabe. Aus der natürlichen Situation selbst ergibt sich, daß Gemeinschaft keineswegs etwas Selbstverständliches ist, in das der Einzelne von selbst hineinwächst, und in der er mühelos verharren kann. Wohl existiert der Einzelne nur als Glied einer Gemeinschaft. Aber diese Gliedschaft stellt ihn vor immer neue Aufgaben, um deren Erfüllung er dauernd kämpfen muß. Aus der natürlichen Situation erwachsen Fragen, die Antwort erheischen, Fragen wie diese: was ist der Einzelne und was ist Gemein-

schaft? Wieweit gehen die Ansprüche des Einzelnen, wieweit die der Gemeinschaft? Wer ist der höhere Wert: der Einzelne oder die Gemeinschaft? Wie ist eine Verbindung von Ich und Du möglich, so daß Gemeinschaft entstehen kann?

Diese Fragen, die aus der Sache selbst herauswuchsen, machten den Einzelnen und die Gemeinschaft zum Gegenstand der philosophischen Besinnung, die sich immer dann einstellt, wenn die Frage nach dem Wesen einer Sache auftaucht. Dabei kennzeichnet es die Eigenart dieser Besinnung, daß sie sich bei weitem mehr dem Einzelnen zuwendet als der Gemeinschaft, daß sie viel mehr das Verhältnis des Ich zur Welt untersucht als das Verhältnis des Ich zum Du. Das mag dadurch besonders veranlaßt sein, daß sie in dem Ich eine autonome Größe sieht, die das Zentrum ihres Seins in sich trägt, die in ihrem isolierten Sein werden kann, was sie ist. Dann kann Gemeinschaft wichtig und wertvoll sein, und die Besinnung kann sich einzelnen ihrer Formen zuwenden wie Freundschaft, Familie, Volk, Kultur usw. Aber Gemeinschaft ist dann nicht wesensnotwendig für den Einzelnen, ist nicht etwas, ohne das der Einzelne nicht sein kann. Dazu kommt noch ein anderes: das Verhältnis von Ich und Du bleibt für die philosophische Besinnung letzten Endes ein unerklärliches Faktum. Denn entweder ist der Einzelne wirklich der Einzelne, seine Individualität senkt sich bis in die letzte Tiefe seines Wesens hinab. Dann ist er die Monade, die keine Fenster hat, und das Zusammensein mit dem Du ist nur ein Nebeneinanderstehen. Oder der Einzelne wird als Träger eines allgemeinen Seins gedeutet. Dann aber ist er nicht eigentlich mehr der Einzelne, und Ich und Du fließen zu einer unterschiedslosen Einheit zusammen.

Das mögen die Gründe sein, warum die philosophische Besinnung sich wirklich aggressiv dem Problem der Ich-Du-Beziehung erst in neuester Zeit zugewandt hat. Man erkennt nun deutlich, daß der Einzelne nie als isoliertes Sein existiert, sondern immer nur in Verbindung mit einem Du, daß er aus dieser Verbindung nicht zu lösen ist, daß der Einzelne nur in dieser Verbindung zu seinem Telos kommt. Aber auch bei dieser neuen Bearbeitung des Problems machen sich wieder die alten Schwierigkeiten bemerkbar, die unüberwindlichen Grenzen, die der philosophischen Besinnung hier gesetzt sind. Denn entweder deutet man

das Verhältnis von Ich und Du rein ontologisch und stellt nur fest, daß Dasein immer schon ein Mitsein ist (Heidegger, Sein und Zeit, 1931, 117 ff.). Oder man gibt eine — oft tiefdringende — Phänomenologie der Gemeinschaft als Kommunikation zwischen Ich und Du (Jaspers, Existenzerhellung II, 1932), als Austausch der perspektivischen Sonderaspekte der Individuen (Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1926), als Dialog der zunächst in völliger Einsamkeit lebenden Individuen (Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928), als Sozialeinheit einer Gesamtperson, die zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört und als Wert eine apriorische Struktur besitzt (Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1927; N. Hartmann, Ethik, 1926). Das führt oft zu neuen und wertvollen Erkenntnissen. Aber der Kern des Problems bleibt unberührt. Die philosophische Besinnung wird ontologisch nie begreiflich machen können, wie der Einzelne als isoliertes Sosein die Hülle seiner Einsamkeit sprengen und den Weg zu dem ebenso isoliert existierenden Du finden kann. Sie wird das tatsächliche Zusammensein von Ich und Du analysieren können. Aber wie es dazu kommt, das hat sie auch in der Gegenwart nicht erklären können. Ontologie und Phänomenologie stehen hier vor einem hiatus irrationalis. Unerklärlich bleibt auch, worauf von seiten der Philosophie selbst hingewiesen wurde (vgl. Grisebach, Gegenwart, eine kritische Ethik 1928), wie die absolute Gegenwärtigkeit der Begegnung von Ich und Du begrifflich erfaßt werden kann, da Gegenstand der philosophischen Begriffsbildung immer nur das Vergangene sein kann. Aber auch die letzte Frage, warum der Einzelne, der doch von sich aus die Freiheit hat, das Gesetz seines Seins zu verwirklichen, außerdem noch der Gemeinschaft mit dem Du bedarf, wird in der Gegenwart nicht beantwortet.

Oder hat hier die Ethik etwa eine Wendung gebracht? Kann sie die Kluft überbrücken, vor der die Ontologie Halt machen mußte? Zweifellos kommt sie dem Kern des Problems am nächsten. Dieser Kern liegt in der Tat im Bereich des Ethischen. Das Ich weiß sich dem Du gegenüber irgendwie verantwortlich. Nur dann kann das Ich sittliche Person werden, wenn es den Imperativ des „Du sollst", der vom Du ausgeht, erfüllt. Das Verhältnis vom Ich zum Du ist das der Verantwortlichkeit. Und die Gemeinschaft von Ich und Du ist erst

dann wahre, echte Gemeinschaft, wenn sie von einem positiven sittlichen Wert bestimmt ist. Nicht jede Gemeinschaft von Menschen ist echte Gemeinschaft. Menschen, die sich verbunden haben, um das Leben oder Eigentum anderer Menschen an sich zu reißen, bilden keine Gemeinschaft, auch wenn sie unter sich auf Leben und Tod verbunden sind, weil es kein sittlicher Wert ist, den sie verwirklichen. Menschen, die sich auf Gedeih und Verderb einem Führer unterwerfen — und sei es bis zur völligen Hingabe ihrer Person —, sind dann keine Gemeinschaft, wenn der Führer sich in seinem Handeln nicht von sittlichen Werten bestimmen läßt. Auch eine Gruppe von Menschen, die sich nur zu einem oberflächlichen Lebensgenuß zusammengefunden hat, ist keine Gemeinschaft. Wie ein Volk, das nur aus sittlich unterwertigen Menschen besteht, keine Gemeinschaft darstellen kann, auch wenn es nach außen als noch so einig erscheint. Gemeinschaft wird also erst durch einen Wert konstituiert, an den sie sich gebunden weiß. Der Grad der Wertigkeit der Gemeinschaft ist bedingt durch den Grad des Wertes, den sie verwirklicht. Ihre größte Höhe, ihr eigentliches Ziel erreicht Gemeinschaft erst durch die Realisierung des höchsten Wertes. Gemeinschaft kann in gradueller Abstufung auch schon bei diesen oder jenen Werten sein. Aber erst der höchste Wert läßt sie in ihrer Vollendung erstehen, führt sie zu der letzten Stufe der Möglichkeit, die in ihr liegt.

Aber welches ist dieser höchste Wert? Mit dieser Frage beginnen die bekannten Schwierigkeiten des wertphilosophischen Denkens. Es gibt gewiß eine Rangordnung der Werte. Aber diese ist nicht bestimmbar ohne den höchsten Wert, der als fester Bezugspunkt eine Orientierung im Reich der Werte erst ermöglicht. Zum mindesten *einen* solchen festen, unbedingt objektiv wirklichen Punkt muß es geben, der die Abstufung der Werte ermöglicht und zugleich ihre Echtheit und Wirklichkeit garantiert, der es verhindert, daß nicht willkürlich dieser oder jener Wert sich zum höchsten Wert aufwirft. Aber gerade diesen festen Punkt zu erreichen, ist der Wertethik nicht möglich. Die ungemein verschiedene Deutung der einzelnen Werte und ihre ebenso unterschiedliche Gruppierung bestätigen es, daß hier der Maßstab fehlt zwischen Wirklichkeits- und Illusionswert. Gemeinschaft aber ist eine zu ernste und bedeutsame Angelegenheit, als daß sie der Gefahr ausgesetzt werden dürfte, von einem Wert bestimmt zu werden, der als abstraktes Kon-

struktionsgebilde in Wirklichkeit vielleicht gar nicht existiert. Denn auch dann, wenn die Wertethik nach dem Vorgang Schelers das Heilige als höchsten Wert statuiert — die *Wirklichkeit* dieses Wertes kann sie nicht erweisen. Dazu müßte sie hier die Wirklichkeit des Wertträgers d. i. der Gottheit erweisen. Das aber liegt außerhalb des Bereichs ihrer Möglichkeit. Es weist unmittelbar in das Gebiet der Religion, in die Welt des Glaubens.

Mit zwingender Notwendigkeit ergibt sich aus dieser Grenzsetzung der philosophischen Wertethik die Feststellung, daß das Problem der Gemeinschaft ein sittlich-religiöses ist, daß nur *eine theologische Ethik* den höchsten Wert bestimmen kann, der die Gemeinschaft zu ihrer letzten und eigentlichen Möglichkeit führt, daß nur diese Ethik den Hiatus zwischen dem Einzelnen und dem Du in seiner letzten Tiefe aufdecken und überbrücken kann. Weil der theologischen Ethik der höchste Wert als konkrete Wirklichkeit in der Gestalt Jesu Christi gegeben ist, darum kann sie sagen, wer der Einzelne ist, und was Gemeinschaft ist, darum kann sie das „Du sollst", das das Ich und das Du verbindet, inhaltlich konkret bestimmen. Wir haben es also im folgenden wesentlich mit dieser Urform der Gemeinschaft zu tun, nicht mit den besonderen Gemeinschaftsformen wie Familie, Volk usw. Erst wenn die Urform der Gemeinschaft aufgedeckt ist, kann ihr Verhältnis zu den besonderen Gemeinschaftsformen gezeigt werden.

Ich stelle nochmals fest: *wahr und echt kann nur die Gemeinschaft sein, die von einem höchsten Wert entscheidend bestimmt wird.* Dieser Wert kann nicht irgend ein, von einer menschlichen Person geschaffener und — wenn auch noch so klug — erdachter Wert sein. Wäre es so, dann wäre Gemeinschaft der Willkür menschlicher Bewertung und ihrem Wechsel ausgeliefert. Auf diese Weise würde sie das nicht sein können, was sie wirklich ist. Der Wert, der das ermöglicht, muß eine von Menschen unabhängige Wirklichkeit sein, die unbedingt zu binden vermag, oder muß selbst getragen werden von einer absoluten Wirklichkeit, die unbedingt verpflichtet. Erst im Angesicht dieser Wirklichkeit weiß der Einzelne um die Wirklichkeit seines eigenen Seins und des Seins des Du. Wenn der Einzelne vor das Angesicht des Gottes tritt, der Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens ist, sieht er zum erstenmal seine eigene Wirk-

lichkeit in ihrer ungeheuren Einsamkeit. Auch vor dem Ereignis der christlichen Religion gab es bereits den Einzelnen. Die Anthropologie des Aristoteles antizipiert jene von Leibniz inspirierte Formulierung Goethes: nach dem Gesetz, wonach du angetreten ... so mußt du sein. Aristoteles zog das allgemeine Sein der platonischen Idee hinein in das Sosein der menschlichen Gestalt. Er zuerst entdeckte als Formel des menschlichen Seins das „Werde, der du bist". Aber auch bei ihm reicht das Einzelsein, die Einsamkeit noch nicht bis in die letzte Schicht des Seins des Einzelnen. Wiewohl er Gott als den höchsten Wert in einer völligen Welttranszendenz denkt, läßt er die Forma des menschlichen Seins durch den Nus doch teilhaben an dem göttlichen Sein. Wenn der Mensch auch immer nur Möglichkeit ist, im Prozeß eines dauernden Werdens und deshalb nicht werden kann wie Gott, er hat doch wesentlich teil am göttlichen Sein: er ist nicht allein.

Anders dagegen der Mensch, der im christlichen Lebensraum vor seinem Gott steht. Man hat mit Recht gesagt, daß mit der Stunde des Ereignisses der christlichen Religion der Einzelne erst im eigentlichen Sinne Existenz gewonnen hat. Erst im Angesicht dieses Gottes als geschaffene Kreatur des Gott-Schöpfer erfuhr der Einzelne die Einsamkeit seines Seins als eine Macht, die sein ganzes Wesen umschloß. Und zwar erfuhr er die Einsamkeit in zweifacher Form: nicht als irgendeine sentimentale Zuständlichkeit, die er durch Disziplinierung und Technik des Willens — die aristotelische Hexis und Arete — abstreifen konnte, sondern als Schicksal, das er nicht meistern konnte, das mit seinem Wesen selbst gegeben war, als Schicksal und sodann gleichzeitig als Schuld, die auch aus dem Kern seines Wesens entsprang, und die er daher auch nicht aus eigener Kraft überwinden konnte. Er sieht sich hier in einer letzten Enthüllung: daß er immer nur sich selbst wollen muß, daß er den Ichkreis seines Seins nicht überspringen kann, nicht überspringen darf, da er sich sonst selbst aufgeben würde. Der Einzelne erfährt hier, daß er eben dieser Einzelne sein muß, und daß er doch in dieser Vereinzelung nie das werden kann, was er sein soll. Denn der Gott, vor dessen Angesicht er sich in seine radikale Einsamkeit zurückgeworfen weiß, enthüllt ihm gleichzeitig, daß er nur dann das Telos seiner Existenz erreicht, wenn er ihn d. i. Gott liebt und das Du, dem er begegnet. Er fordert also von ihm etwas, was er

mit den natürlichen Mitteln seines Seins nicht erfüllen kann. Darum ist Einsamkeit hier Verhängnis und Schuld zugleich und deshalb eine dumpfe Last und drückende Qual. Darum ist Gemeinschaft hier eine Angelegenheit, die über die Existenz des Einzelnen entscheidet. Denn ob der Einzelne in Gemeinschaft tritt oder nicht tritt, davon hängt es ab, ob der Einzelne das werden kann, was er sein soll, oder ob er es nicht werden kann.

Eine andere Bedeutung hat der Einzelne in der Anthropologie des Aristoteles. Er ist auch hier Träger von Einsamkeit, wenn auch nicht, wie gezeigt wurde, in dem letzten absoluten Sinne. Aber er erfährt die Einsamkeit nicht als Schuld und die Schuld nicht als eine Macht, die er aus eigener Kraft nicht überwinden könnte. Schuld ist Schwäche und Schwäche läßt sich durch die ethische Disziplinierung des natürlichen Seins beseitigen. Einsamkeit aber als Einzelsein ist hier keine Schuld, da sie hier den Einzelnen nicht trennt von dem göttlichen Sein, und da das göttliche Sein hier nicht eine Forderung stellt, die der Einzelne nicht erfüllen könnte. Einsamkeit ist hier im Gegenteil der Grund der Möglichkeit, daß der Einzelne werden kann, was er ist. Das individuelle Gesetz, das er erfüllen soll, führt ihn spontan zur Einsamkeit. Verloren in das Man oder das Mitsein könnte er diesem Gesetz, das ihm und nur ihm gilt, nicht folgen. Diese nicht als Qual oder Last empfundene Einsamkeit führt den Einzelnen zu dem Sachverhalt der Selbstliebe, den das Christentum nur als sündiges Verhalten des Einzelnen wertet. Im Zusammenhang der Anthropologie des Aristoteles aber gewinnt die Selbstliebe eine positive Bedeutung, wird sie zum treibenden Faktor des ganzen zielstrebigen Werdeprozesses des Einzelnen. Hier treibt die Einsamkeit nicht zum Gericht oder zur Verzweiflung. Vielmehr ergibt sich der umgekehrte Sachverhalt: der Einzelne kann und muß hier die Einsamkeit lieben, da nur in ihr sich sein mit dem göttlichen Sein verbundenes Selbst entfalten kann zu dem, was es werden soll. Weil das aber so ist, weil das Einzelsein hier nicht Schuld und Verhängnis ist, darum kann die Gemeinschaft hier auch nicht die Existenz des Einzelnen vor die Entscheidung stellen. Darum kann der Einzelne werden, was er ist, auch ohne Gemeinschaft. Darum kann Gemeinschaft hier nur als Tugend in den Gesichtskreis des Einzelnen treten, durch deren Erfüllung er sein eigenes Sein er-

höht, die Eudämonie seines Seins bereichert, durch deren Nichterfüllung aber seine Existenz nicht entscheidend getroffen wird. Ich und Du sind hier nicht aufeinander hingewiesen in einer letzten Verantwortung, in der das beiderseitige Telos ihres Seins sich entscheiden muß.

In ungeheurer Kontrastierung stehen sich vermöge der radikalen Einsamkeit des Einzelnen im Raum der christlichen Religion Ich und Du gegenüber. Und doch ist diese Kontrastierung von Anfang an nicht beziehungslos wie bei Aristoteles. In dem Wissen des Ich, daß es nur durch das Du zu dem werden kann, was es ist, liegt die erste wesentliche Beziehung. Aber das Wissen schafft noch nicht Gemeinschaft. Es macht nur die Aufgabe, das Ziel sichtig. Aber es gibt noch nicht die Mittel, die zur Erreichung des Zieles, zur Erfüllung der Aufgabe führen. Es besteht zunächst die Möglichkeit, daß der Einzelne weiß, daß er ohne das Du nicht er selbst sein kann, daß er aber dennoch keinen Weg sieht, zu dem Du zu gelangen. Wir sahen, daß gerade das die anfängliche Situation des Einzelnen ist, der vor seinem Gott steht, daß gerade darin seine Einsamkeit besteht. Er hat keine Möglichkeit, sein Einzelsein zu durchbrechen. Er ist als geschaffener Mensch keine sittliche Person. Die Voraussetzung, von der die Philosophie wie von einer Selbstverständlichkeit ausgeht, daß der Mensch kann, was er soll, sieht nicht die wirkliche Situation des Menschen, überschätzt seine Möglichkeit. In Wirklichkeit kann der Einzelne nicht dem Imperativ des „Du sollst", der an ihn ergeht, folgen. In Wirklichkeit kann er nur sich selbst wollen, ist er nicht frei zu seinem eigentlichen Sein-Können. Aber nur darum, weil er das nicht kann, kann er in Wahrheit der Einzelne sein, und nur darum kann Gemeinschaft für ihn eine Angelegenheit sein, die seine ganze Existenz betrifft. Wäre es anders, könnte er vermöge der Teilhabe seines Seins an dem göttlichen Sein schon werden, was er ist, so wäre er nicht der Einzelne, so wäre Gemeinschaft für ihn keine Existenzfrage. Was sich anfänglich als ein Nachteil erweist, bedeutet für die Sache des Einzelnen und der Gemeinschaft in Wahrheit einen Vorzug, eine Notwendigkeit. Wir können nun sagen: nur dann, wenn der Einzelne sich wirklich als der Einzelne erkennt, wenn er um seine Einsamkeit als Verhängnis und Schuld weiß, als ein Gericht, das immer wieder über ihn ergeht und seine gänzliche

Ohnmacht enthüllt, nur dann ist Gemeinschaft möglich, nur dann ist die Situation gegeben, in der Gemeinschaft entstehen kann.

Das muß zunächst mit aller Deutlichkeit herausgestellt werden: Gemeinschaft ist nicht möglich ohne den Einzelnen, der die unübersteigbare Grenze seines Einzelseins sieht und sie als unüberwindliche Schuld erlebt, für die er ganz allein die Verantwortung trägt. Dies Erlebnis wird dadurch in eine letzte Tiefe des Selbstgerichts geführt, weil es hier kein abstrakter Wert, keine allgemeine Idee ist, die fordernd an den Einzelnen herantritt, sondern weil der persönliche Gott als Träger des Heiligen schlechthin selbst vor dem Einzelnen steht und ihm sein Gesetz mit unüberbietbarer Wucht entgegenwirft, wodurch dann jene ungeheure Einsamkeit um ihn wächst, die seine Umrisse wie gegen einen unendlichen Horizont wirft. So kommt es, daß hier die Selbsterkenntnis, wie man gesagt hat, zur Höllenfahrt wird, die auf den Grund der schuldigen Tiefe des einsamen Ich hinabstößt. Nicht schärfer, wirklicher und unerbittlicher konnten die Umrisse des Einzelnen herausgehoben werden, als es hier geschieht. Daß das aber so wird, daß der Einzelne in diesem letzten unüberbietbaren Sinn der Einzelne wird, daß er die völlige Losgelöstheit von allen Bindungen und Sicherungen, die ihn über seine Einsamkeit hinwegtäuschen wollen, erlebt, das ist nicht sein Verdienst, das ist schon nicht seine Leistung, die seine sittliche Würde begründen könnte. Das ist ja nur dadurch möglich geworden, daß Gott vor ihn hintrat, daß er sich ihm enthüllte, daß er ihm etwas ganz Bestimmtes zu sagen hatte. So ist Gott als der Allwirkende auch der, welcher die Einsamkeit des Einzelnen erst ermöglichte. So wird schon hier sichtbar, daß der Einzelne nicht sein kann ohne Gott. Bereits hier wird die Gnade Gottes als allmächtiges Wirken spürbar. Aber dennoch bleibt die Einsamkeit die Schuld des Einzelnen. Die hier aufspringende Antinomie läßt sich durch menschliches Denken nicht lösen.

Aber wir haben von dem Einzelnen bisher nur in einem negativen Sinn geredet als von dem Menschen, der durch das Verhängnis und die Schuld seiner Einsamkeit als völliges Für-sich-sein existiert. Das ist aber noch nicht der Einzelne, der dem Du gegenübertreten kann, um mit ihm Gemeinschaft zu schließen, und der dadurch gleichzeitig das Ziel seines Seins vollenden kann. Wir sahen, daß der Einzelne in seiner schuldhaften Einsamkeit nicht von sich aus die Freiheit hat

zu werden, der er ist. Er ist also bisher nur im negativen Sinne er selber, noch nicht in dem positiven Sinne, in welchem er allein Glied einer Gemeinschaft sein kann. Der Einzelne als schuldiges Einzelsein ist noch keine sittliche Person, die die Freiheit hat, die an sie gerichtete Du-sollst-Forderung zu verwirklichen. Um das Gute tun zu können, um frei zu werden für seine eigene Möglichkeit, bedarf es eines neuen Ereignisses, das die christliche Religion in die Formel: Gott-Erlöser gekleidet hat. Diese Formel bedeutet in dem vorliegenden Zusammenhang, daß der Einzelne gleichzeitig mit dem Erlebnis des heilig fordernden Gottes in dieser Gottheit einer Macht der Güte begegnet, der er sich mit seiner ganzen Existenz hingibt und deshalb unbedingt gehorcht. Erst durch diese Verbindung mit dem göttlichen Du wird zum erstenmal die Einsamkeit des Einzelnen durchbrochen. Die Gottheit selbst durchbricht seine Einsamkeit dadurch, daß sie sich in einer alle menschlichen Begriffe weit übersteigenden Liebe, die nach den Worten der Bibel ihre Sonne scheinen läßt über die Guten und Bösen, zu ihm herabbeugt und ihn in Gemeinschaft mit sich verbindet. Erst dies Ereignis, das seinen Grund in dem Handeln der Gottheit selbst hat, nimmt der Einsamkeit des Einzelnen ihren schuldhaften Charakter, ihre Last und Qual. Wohl bleibt das Einzelsein des Einzelnen auch jetzt. Aber es erfährt eine neue Deutung, erhält einen neuen Inhalt. Es umschließt jetzt die von der Gottheit gegebene Freiheit des Einzelnen, der zu werden, der er ist. Diese Freiheit aber besteht in dem unbedingten, d. h. freiwilligen Gehorsam gegenüber dem Willen der Gottheit, in der völligen Hingabe an diesen Willen. Erst hier wird der Einzelne sittliche Person.

Man hat hier *innerhalb der philosophischen Betrachtung* öfters von einer Heteronomie der handelnden Person gesprochen. Man hat gemeint, daß mit der Hingabe an eine fremde Autorität, mit der Unterwerfung unter sie die sittliche Person ihr eigentliches Selbst-Sein verlöre, das für ein sittliches Handeln unumgänglich sei. Aber das ist eine falsche Deutung. Stehen sich hier doch nicht mehr der Einzelne und eine fremde Autorität gegenüber. Handelt es sich doch um eine Autorität, die wohl absolut verpflichtet, deren Willen aber der Einzelne in seiner freiwilligen Hingabe soweit in sich aufgenommen hat, daß man hier im bestimmten Sinne sogar von einer Autonomie reden könnte. Freilich nicht in dem Sinne der

philosophischen Autonomie, für die das Selbst in einer unterschiedslosen Einheit von Einzelsein und göttlichem Sein besteht, und für die immer die Gefahr akut ist, daß das Einzelsein sich nicht mehr durch das göttliche Sein gebunden weiß, da es sich ganz mit ihm identifiziert. Dann kann jener Titanismus entstehen, der immer wieder im Bereich der philosophischen Einstellung zur Welt auftaucht, der in einsamer Höhe nicht mehr zwischen Wahrheit und Willkür zu unterscheiden vermag, und dem die Du-Beziehung überflüssig erscheint. Dieser Gefahr entgeht die erwähnte religiöse Autonomie dadurch, daß in ihrem Verstehen von ‚Autos' die Distanzierung von Gott und dem Einzelnen nie ganz aufgehoben ist. Auch dann, wenn dem Einzelnen von der Gottheit die Freiheit gegeben ist für seine eigene Möglichkeit, bleibt er der Einzelne, bleibt die Bindung an das göttliche Du als Gehorsam und Hingabe bestehen. Und doch kann von Heteronomie nicht die Rede sein, da der Gehorsam ein freiwilliger ist, und da der Einzelne den göttlichen Willen völlig bejaht.

Erst nun ist der Einzelne eine Einheit, die fähig ist, zu lieben. In jenem Augenblick, wo die Gottheit als freie Güte die Einsamkeit des Einzelnen durchbricht, wo sie zu dem Wesen wird, zu dem der Einzelne Du sagen kann, wird der Einzelne auch selbst frei zur Liebe, und zwar zur Liebe nach zwei Richtungen hin, die beide immer gleichzeitig erfüllt werden: nach Gott hin und nach den Menschen hin, die ihm in der Wirklichkeit begegnen. Der Einzelne kann nun auch von sich aus seine Einsamkeit durchbrechen. Er kann nun er selbst werden, dadurch, daß er Gott liebt und die Menschen, die ihm begegnen. Er kann nun dem Du gegenübertreten und mit ihm Gemeinschaft schließen. Daraus erhellt ohne weiteres: Liebe, die das Du mit dem Ich verbindet, und das heißt Gemeinschaft, ist zunächst Gnade. Gemeinschaft ist kein Wert, den der Mensch schon durch ein bestimmtes sittliches Verhalten verwirklichen kann. Sie ist keine Größe, die der Mensch erzwingen kann. Sie liegt in ihrem Ursprung außerhalb des Möglichkeitsbereichs des Menschen. Sie ist ihrem letzten Ursprung nach Gnade. Denn sie kann erst dann verwirklicht werden, wenn Gott die Einsamkeit des Einzelnen durchbricht und ihn frei macht zu seiner eigenen Möglichkeit. Gemeinschaft ist wohl durchaus im Sittlichen fundiert. Sie ist nicht möglich ohne die Höllen-

fahrt der Selbsterkenntnis des Einzelnen, ohne das Wissen um das höchste göttliche Gebot, das zur unbarmherzigen Aufdeckung der moralischen Begrenzung des eigenen Ich führt. Aber sie wird dann nicht in gerader Linie durch eine selbst vollzogene Umkehr oder durch anhaltendes moralisches Streben nach eigener Vervollkommnung erreicht. Sondern hier schiebt sich jenes göttliche Ereignis in den Entstehungsprozeß der Gemeinschaft, das als das Wunder der göttlichen Liebe in die Einsamkeit des Einzelnen hineinbricht, von der Höhe sich in die Tiefe hinabsenkt, aus der Fülle in die Armut, und nun den Einzelnen selbst mit der Fülle ausstattet, die es ihm ermöglicht, daß er einer schenkenden, überquellenden Liebe fähig wird. Denn die Haltung des Einzelnen dem Du gegenüber nach dem göttlichen Ereignis der Gnade ist die Liebe, die schenkt aus einer unsagbar reichen Fülle, die ihren Grund selbst in dem Erlebnis der göttlichen Liebe hat. Ohne dies göttliche Ereignis aber würde der Einzelne trotz aller sittlicher Anstrengung den Ring seiner Einsamkeit nicht durchbrechen können und deshalb den Weg zum Du und auch zu seinem eigentlichen Selbst nicht finden können. Er würde in seiner Einsamkeit verkümmern.

Und deshalb ist Gemeinschaft Gnade. Aus keinem innerweltlichen Sachverhalt kann ihre unmittelbare Ursache abgeleitet werden. Wie sie nicht vom moralischen Streben des Menschen erreicht wird, so auch nicht durch die Ausrichtung auf irgendeinen innerweltlichen Zweck. Ein solcher Zweck kann Menschen für eine bestimmte Zeit zu Zweckverbänden, Genossenschaften und Gesellschaften zusammenführen. Aber hier bleibt der Einzelne in völliger Einsamkeit, weil er von vornherein entscheidend auf den Zweck gerichtet ist, und nicht auf das Du. Oft bewirkt der Zweck gerade das Gegenteil von Gemeinschaft, insofern er die Distanz zwischen Ich und Du noch vergrößert, insofern das Du gebraucht wird, um den Zweck besser zu verwirklichen. — *Auch politische Gewalt* vermag weder durch Gesetz noch durch das Schwert Gemeinschaft zu begründen. Sie kann ein Volk durch die ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu einer politischen Einheit zusammenfassen, die ihr gutes Recht und ihren besonderen, wertvollen Auftrag hat. Sie kann das Volk in seinen verschiedenen Schichten zu großen Verbänden und einheitlichen Gruppen zusammenführen, so daß jeder dieser Verbände eine geschlossene Größe darstellt, die in einer Spitze

zusammengefaßt gleichsam wie ein Wille dasteht. Das treffendste Beispiel solcher Einheit ist ein Armeekörper, in welchem jeder Soldat blindlings dem erteilten Befehl gehorcht, wo also ein Befehl eine Bewegung, eine Haltung, einen Willen auslöst. Aber das ist keine Gemeinschaft. Es wird noch aufgezeigt werden, daß Einheit überhaupt kein wesentliches Merkmal von Gemeinschaft ist. Daß aber politische und militärische Einheit keine Gemeinschaft ist, daß auch von jener Einheit zu dieser Gemeinschaft keine direkte Entwicklung führt, hat seinen Grund im Wesen der politischen Macht als unmittelbarer Ursache der politischen Einheit. Dies Wesen muß sich immer als Zwang, als Gewalt auswirken. Zwang aber ist der Todfeind der Gemeinschaft. Zwinge ich eine Gruppe von Menschen zu einer geschlossenen Einheit oder zwinge ich einem Du meinen Willen auf, so daß es mir willenlos folgt, oder folgt mir das Du etwa aus Angst oder Furcht, irgendwie in seiner Existenz bedroht zu sein, wenn es mir nicht folgte, und nenne ich jene Einheit oder diese Gefolgschaft Gemeinschaft, so ist das eine Unwahrheit. Gewiß ist Gemeinschaft nie eine willkürliche Häufung von Menschen, wo der eine sich mit dem anderen verbindet, weil es ihm aus diesem oder jenem Grunde so gefällt. Dieser Individualismus kann Gemeinschaft ebensowenig begründen wie jener Kollektivismus. Wir sahen vielmehr, daß ohne die absolute Bindung an einen höchsten, unbedingten Wert Gemeinschaft nicht möglich ist. Wer in Gemeinschaft treten will, muß unbedingt gehorchen können. Aber Gehorsam und Gehorsam ist ein Unterschied. Es ist streng zu unterscheiden, ob der Gehorsam von Menschen oder von Gott gefordert wird, ob ich mich menschlicher oder göttlicher Autorität unterwerfe, und es ist streng zu unterscheiden, ob der Gehorsam ein erzwungener oder ein freiwilliger ist. Ein erzwungener Gehorsam kann kein unbedingter Gehorsam sein. Werde ich gezwungen, so gehorche ich, weil ich muß, nicht weil ich will. Nur freiwilliger Gehorsam ist unbedingter Gehorsam. Freiwillig gehorche ich mit meiner ganzen Existenz. Gemeinschaft aber gründet sich auf freiwilligen und darum unbedingten Gehorsam einem Wert gegenüber, dessen Träger die Gottheit ist. Hier scheiden alle Formen des Scheingehorsams oder nur äußerlichen Gehorsams aus. Weil die politische Gewalt nie ohne Zwang sein kann, darum kann sie eine Gemeinschaft nicht begründen. Anders dagegen verhält es sich dann,

wenn ein überragender politischer Führer die Massen mit sich reißt. Dann kann sich die Gefolgschaft zur Gemeinschaft ausreifen. Aber das wird nur dann eintreten, wenn das Wollen des Führers echt ist, d. h. wenn es sich an das Gebot der Gottheit gebunden weiß und durch das Ereignis der göttlichen Gnade zur überströmenden Liebe geworden ist. Aber dann ist eigentlich nicht der Führer selbst als Glied des immanenten Weltgeschehens Ursache der Gemeinschaft, sondern das Göttliche, das durch ihn hindurch wirksam wird, das in ihm Gestalt wird. Hier ist die Grenze des Politischen bereits überschritten und das Gebiet des Sittlich-Religiösen erreicht. Weiß der Führer sich jedoch nicht gebunden an jenen höchsten Wert, dessen Träger die Gottheit ist, ist sein einziges Bestreben, anderen — wenn nötig mit diktatorischer Gewalt — seinen Willen aufzuzwingen oder sie sich durch andere blendende Mittel gefügig zu machen, will er also nur sich selbst, folgt er nur — etwa wie Napoleon — seinem Machthunger und Ehrgeiz, so kann er wohl für eine Zeit eine Menschenmasse an sich fesseln, daß sie ihm blind ergeben ist. Aber er kann keine Gemeinschaft begründen. Hier wird eine Grenze der politischen Macht sichtbar, die sie nicht aufheben kann, wodurch natürlich ihre Eigengeltung unangetastet bleibt.

Der Grund der Gemeinschaft liegt nicht in dieser Welt. Man redet auch — und in einem bestimmten Sinn mit Recht — von Blutsgemeinschaft. Die Erfahrung bestätigt, daß Menschen gleichen Bluts sich leichter zusammenfinden, daß sie nach göttlicher Ordnung irgendwie auch zusammengehören, daß sie von Natur zueinander hin gerichtet sind. Aber man wird dann nicht sagen können, daß unmittelbar das Blut die Gemeinschaft begründet. Wäre es so, dann wäre Gemeinschaft eine rein stoffliche, quantitative Angelegenheit. Dann wäre mit dem gleichen Blut wie eine Selbstverständlichkeit auch die Gemeinschaft da. Die Erfahrung aber lehrt hier anders. Sie lehrt an den Beispielen der Blutrache und des Bruderkampfes, daß gerade auch das gleiche Blut sich mit Vorliebe befehdet, daß der Mensch mit seinem natürlichen Blut besonders von dem Trieb der Selbstbehauptung bestimmt ist. Nicht das gleiche Blut begründet Gemeinschaft, sondern der unbedingte Gehorsam des Bluts gegenüber dem höchsten Wert, dessen Träger der Schöpfer des Blutes ist. Auch eine Theorie, die den gemeinschaftsbestimmenden Wert mit dem Blut selbst zu einer Einheit

verbindet oder aus dem Blut hervorgehen läßt, führt hier nicht zum Ziel. Das würde den Schluß zur Folge haben, daß jede Gruppe von Menschen mit gleichem Blut ihre eigene Wahrheit und Sittlichkeit hätte. Es würde zu einem Relativismus der Werte führen, der dann doch wieder die Frage des letzten Maßstabes der einzelnen Sittlichkeiten involvieren würde. Gleichzeitig würden all die Schwierigkeiten wiederkehren, mit denen die philosophische Einstellung gegenüber dem Problem der Gemeinschaft belastet ist. — Ähnlich müssen die Begriffe Lebens- oder Notgemeinschaft bestimmt werden. Das Leben selbst mit seinen täglichen Nöten und Kämpfen ist nicht der Grund, aus dem die Gemeinschaft wie eine Selbstverständlichkeit herauswächst. Wohl sind Leben und Lebenserfahrung — wie das gleiche Blut — besonders günstige Bedingungen für das Ereignis der Gemeinschaft. Sie sind besonders dazu geeignet, den Boden vorzubereiten, auf dem Gemeinschaft wachsen kann. Und besonders von der Not läßt sich sagen: ohne Not und vor allem die innere Not, die um die große Einsamkeit des Einzelnen weiß, ist eine Gemeinschaft nicht möglich. Aber das Leben und die Not müssen nicht zur Gemeinschaft führen, wenn über ihnen nicht jene göttliche Forderung sichtbar wird, deren Erfüllung erst der Gemeinschaft ihren wahren Sinn gibt.

Daß Gemeinschaft verwirklicht wird, liegt nicht im Möglichkeitsbereich des Menschen, sondern ist Werk der göttlichen Gnade. Wenn sie aber nicht verwirklicht wird, so ist es Schuld des Menschen. Wir stoßen hier nochmals auf die Antinomie von Gnade und Schuld, die bei aller Realisierung religiöser Werte in die Erscheinung tritt. Der Einzelne kann den anderen nur lieben, wenn ihm zuvor die Teilhabe an der göttlichen Liebe gegeben ist. Und doch geht in jedem Augenblick seines Daseins der Imperativ an ihn: du sollst lieben. Die Schuld, die aus dem ständigen Zurückbleiben hinter dieser Forderung entspringt, wiegt um so schwerer, weil hier die Existenz des Einzelnen sowohl wie auch des Du auf dem Spiel steht.

Die ungeheure Verantwortung, die hier auf dem Einzelnen ruht, wird erst dann völlig deutlich, wenn das Gefüge der Gemeinschaft völlig bloßgelegt ist. Es ergab sich, daß der Akt der überquellenden Liebe die Verbindung des Einzelnen mit dem Du herstellt. Es ist ein Akt, der *voll* ist von Wundern. Erst durch diesen Akt weiß der

Einzelne um das Du, sieht er das Du, wie es gesehen werden muß: seine Tiefe gleichsam oder sein Gesetz. Das Erkennen ist hier ein Lieben und das Lieben ein Erkennen, ein Sehen. Hier bewahrheitet sich das Wort großer Erkennender: man kann nur das erkennen, was man liebt. Liebe ich das Du nicht, d. h. ist mir nicht durch das göttliche Du die Freiheit gegeben, das mir in der Welt begegnende Du zu lieben, so ist alles Bemühen um ein objektives Erkennen, d. h. um ein Erkennen, welches das Du wirklich sieht, wie es ist, völlig vergeblich. Man erlebt diese erschütternde Grenze menschlichen Könnens bei dem Historiker, dessen Auge auf ein in der Vergangenheit befindliches Du gerichtet ist, und der diesem Du mit einer vorher erfaßten oder weltanschaulichen Abneigung gegenübertritt: er verzeichnet dies Du nicht nur, sondern sieht völlig an ihm vorbei. Denn er sieht seine eigenen Tendenzen in das Du hinein. Er sieht nicht seine Tiefe, sein Gesetz. Er kann es nicht sehen, weil er es nicht liebt. Man erlebt es noch mehr in dem gegenwärtigen Verkehr zwischen dem Einzelnen und dem Du. Der Einzelne erfüllt dem Du gegenüber vielleicht alle gesellschaftlichen und rechtlichen Pflichten. Er ist ängstlich darauf bedacht, ihm das zu geben, was ihm in der gesellschaftlichen und rechtlichen Welt zukommt. Er weiß alles von ihm: seine Lebensweise, seinen Umgang, sein Milieu, seinen Stammbaum usw. Und doch sieht er völlig an ihm vorbei, weiß er von ihm nur wie von diesem oder jenem, nicht aber wie vom Du. Das ist das alltägliche Verhältnis des Einzelnen zum Du, wobei nur die mit diesem Wissen verbundene Gleichgültigkeit oder auch Neugier leicht nach der negativen Seite umschlägt in geheime oder offene Feindschaft mit ihren üblichen Begleiterscheinungen. Dann ist eine Schau des Du völlig unmöglich.

Man muß hier zwei Formen des Erkennens unterscheiden. Es gibt ein Erkennen, das vornehmlich Gegenständen gegenüber in Tätigkeit tritt, das dann schon am Ziel ist, wenn es den Gegenstand in eine bestimmte begriffliche Form einordnet, ihn bis in seine kleinsten Teile analysiert und dann die Teile wieder unter einen Allgemeinbegriff subsumiert. Es ist dann oft so, daß sich mit dem Erkennen dieser Art eine bestimmte Zweckeinstellung verbindet. Man erkennt, um den Gegenstand irgendwie auszunutzen, technisch zu gestalten, seinem Willen gefügig zu machen. Dies Erkennen ist von gewaltiger

Bedeutung für die wissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Eroberung der Welt geworden. Es ist auch für den Einzelnen von solchem Gewicht, daß mit seinem Verlust die menschliche Existenz sich nicht behaupten könnte. Es steht daher auch dem Einzelnen in der Alltäglichkeit seines Seins immer zur Verfügung. Es ist die Einstellung zur Welt, die den bei weitem größten Raum im menschlichen Dasein einnimmt. Ohne dies Erkennen ist menschliches Dasein in der Tat undenkbar, aber mit ihm allein muß es geistig verhungern. Es vermag nicht die Einsamkeit des Einzelnen zu durchbrechen. Auf die Dauer und nur alleinherrschend macht es den Menschen, dem es sonst das Leben ermöglicht, zur Sache, zur Zahl oder Maschine. Derselbe Mensch, der mit der Waffe dieses Erkennens die Welt erobert, zerstört sich selbst mit ihr. Dämonisch geworden wendet sie sich vernichtend gegen ihn selbst. Diese Form des Erkennens hat wohl den Gegenständen gegenüber eine notwendige Geltung und auf begrenzten Gebieten wie z. B. denen der statistischen Wissenschaften auch dem Menschen gegenüber. Meint man dagegen — wie etwa die frühere erklärende Psychologie es meinte — mit diesem Erkennen das Du wirklich erfassen zu können, so befindet man sich in einem völligen Irrtum. Wer dem Du gegenüber nur diese Einstellung hat, ist nicht nur nicht fähig, es zu sehen, sondern zerstört es auch, indem er es den Sachen gleichsetzt. Das deutlichste Beispiel hierfür gibt der Mensch, der dem Getriebe eines kapitalistischen Wirtschaftssystems eingereiht ist. Er ist in ihm zu einer Maschine herabgewürdigt, deren Wert nur danach bemessen wird, inwiefern sie die Produktion und den Profit steigert.

Demgegenüber muß mit aller Deutlichkeit hervorgehoben werden, daß das Erkennen, welches wirklich fähig ist, das Du in seiner Eigentlichkeit und Tiefe zu sehen, ein anderes ist. Es ist fundiert in dem Akt jener Liebe, die ermöglicht wird durch das Ereignis der göttlichen Liebe und zugleich als Erfüllung einer göttlichen Forderung von höchster Verantwortung getragen ist. Daher kommt es, daß dies Erkennen kein willkürliches Instrument in der Hand des Menschen ist, daß es seinen Grund letztlich in dem Willen der Gottheit hat, daß es nur wirklich wird, wenn der göttliche Wille es ermöglicht. Hier wird die religiös-metaphysische Wurzel des Erkennens sichtbar, von der die frühere philosophische Systematik sehr wohl wußte, die in der Gegenwart nur

zu oft durch jene andere Form des technisch-utilitaristischen Erkennens verschüttet ist. Gleichzeitig wird der andere Sachverhalt deutlich, daß Erkennen nicht nur eine Angelegenheit des Intellekts ist, sondern ebensosehr eine Angelegenheit des sittlich verantwortlichen Willens. Denn es geht in ihm nicht nur um die wahre Existenz des Einzelnen, sondern auch um die des Ich. Echtes Erkennen ist nur möglich in höchster sittlicher Verantwortlichkeit. Das Erkennen, das allein um das Du in seiner Eigentlichkeit weiß, ist immer auch ein Handeln und als solches ein Lieben. Dies Erkennen ist nicht auf das Du gerichtet, um es irgendeinem Zweck unterzuordnen oder um es als Glied irgendeinem Ganzen einzufügen. Es sieht das Du primär auch nicht als Teil einer weltlichen Ordnung, sei es eines Standes, einer Familie, eines Volkes usw. Es bewertet das Du auch nicht nach irgendeiner sichtbaren Leistung. Vielmehr sieht der Einzelne in ihm das Du so, wie er sich selber von der Gottheit gesehen weiß — der Philosoph würde sagen sub specie aeternitatis — in seiner letzten Wahrheit, in seiner zu erfüllenden Eigentlichkeit, in seinem höchsten Telos, und das alles umflutet von einer unaussprechbaren Güte. Er sieht das Du in dem Zusammenklang dessen, was es jetzt ist und am Ende seines Werdens sein soll. Er sieht es nach seinem endlichen und unendlichen Horizont, nach dem, was es nicht erfüllen kann, und nach dem Höchsten, was von ihm gefordert wird. Oder vielmehr: der Einzelne sieht das alles nicht von sich aus, sondern während sein Blick in jener unaussprechbaren Güte auf dem Du ruht, erschließt das Du sich ihm in seiner Tiefe, enthüllt ihm das, was bis dahin in tiefster Verborgenheit in ihm ruhte. Gerade hier enthüllt sich das eigentliche Wunder dieses Erkennens. Was nicht die gewaltigste Macht der Welt vermag, was nicht durch Versprechungen, Lockungen und Drohungen zu erreichen ist, wird hier Ereignis. Das Du erschließt sich freiwillig in seiner Tiefe dem Einzelnen und tritt dadurch mit ihm in Gemeinschaft.

Nur einem Erkennen, das gleichzeitig ein Lieben ist, ist dies Wunder beschieden, von dem eine Seligkeit ohnegleichen ausstrahlt. Die Liebe aber, die sich hier auswirkt, ist nicht die natürliche Liebe und nicht diese oder jene Liebe, wie sie im Bereich der philosophischen Ethik als Idee, Tugend oder Wert immer wieder verschieden formuliert wurde. Vielmehr ist es jene Liebe, die an der Gestalt Christi als ganz konkreter

Wert aufblitzt und von dieser Gestalt der Menschheit als ganz bestimmte Wirklichkeit gezeigt wurde. Es ist jene göttliche Liebe, die zu groß ist, als daß sie der Mensch durch eigene Leistung erringen könnte, die ihm geschenkt werden muß, und die dann nur als solches Geschenk in seinem Tun ausströmen kann. Es ist jene Liebe, die primär nicht auf die Erhöhung des eigenen Seins hinzielt wie etwa der platonische Eros, die sich vielmehr in der Selbsthingabe, in der völligen Selbstentäußerung bis zum Tode am Kreuz und in diesem Sinne in dem Opfer erfüllt. In ihr realisiert sich die Wahrheit, die auch von Philosophen und Künstlern gesehen ist, daß man die eigene Existenz aufgeben muß, um den Sinn der Existenz zu vollenden. Nur der Einzelne, der bereit ist, alle Leiden auf sich zu nehmen, Armut, Not, Enttäuschung, Hohn und Spott, Martyrium und Kreuz, kann lieben. Nur ihm erschließt sich das Du. Dies Lieben fordert das Ende alles Sichselbstrühmens, des Stolzes und des Hochmuts, der Selbstbehauptung und des Ehrgeizes. Es ist immer ein Hinabsteigen von der Höhe des Selbst in die Tiefe der Not des anderen, eine Teilhabe an dieser Not, ein Mittragen dieser Not. Nur durch das Hinabsteigen macht die Liebe es möglich, daß das Du sich erschließt. Auch sie stößt dabei allerdings auf *eine* Grenze an dem Du, die sie nicht überwinden kann. Diese liegt nicht in der moralischen Minderwertigkeit des Du oder in einer Beschränktheit seiner Macht, Ehre oder Geltung in der Welt. Im Gegenteil. Gerade ein Du, das um diese seine Grenzen weiß, ist jener Liebe gegenüber offen. Aber wenn es nicht um sie weiß, wenn es die ungeheure Not jener Einsamkeit nicht kennt, die auch der Einzelne erst durchschreiten muß, um sein Ziel zu erfüllen, wenn es im Stolz oder Trotz sich auf sich selbst zurückzieht, dann stößt die Liebe hier auf eine Grenze, die auch sie nicht überwinden kann. Mit diesem Du und mit jenem Du, das von einer unbedingten Bindung an eine höchste sittliche Forderung nichts weiß, ist eine Gemeinschaft nicht möglich. Es liegt also nicht immer an dem einzelnen Ich, daß Gemeinschaft nicht zustande kommt. Es kann der Fall eintreten, daß bei dem Ich alle Voraussetzungen für die Realisierung einer Gemeinschaft vorhanden sind, aber seine Liebe bleibt unerkannt und unbeantwortet, weil das Du nicht das Wissen um die Not hat und darum auch nicht die Möglichkeit der Hingabe. Es besteht auch die Möglichkeit, daß das Du im Augen-

blick der Begegnung mit dem Ich selbst bereits in der Fülle der göttlichen Liebe lebt, die ihm selbst bereits die Freiheit der Liebe gab. Dann wird ohne weiteres Gemeinschaft zwischen dem Ich und Du sein, obgleich hier die Liebe kein Niedersteigen mehr ist von der Höhe in die Tiefe, sondern ein Zusammenklingen mit einer gleichen Richtung. Aber auch dann noch findet das Durchbrechen jener Einsamkeit statt, die mit dem Einzelsein von Ich und Du gegeben ist.

Die völlige Hingabe, das Opfer als Bereitschaft bis zum Sterben ist die eigentliche Grundlage der Gemeinschaft. In diesem Vorgang vollzieht sich ein neues Wunder der Liebe. Indem der Einzelne sich ganz hingibt an das Du, indem er sich selbst gleichsam in der Fülle seiner Liebe verschwendet, indem er das Letzte seines beschränkten Einzelseins preisgibt, wird er erst der, der er ist. Er wird es, indem er im Gehorsam gegen das göttliche Gebot durch sein Opfer dem Du die Möglichkeit gibt, sein eigenes Gesetz zu leben. Denn das Ziel seiner Liebe ist nur dies Eine: dem Du selbst die Möglichkeit zu seiner Eigentlichkeit zu geben, ihm den Weg zur Erfüllung seiner nur ihm aufgetragenen Aufgabe seines Seins zu zeigen. Gemeinschaft ist also keine Einheit von Ich und Du im Sinne einer Gleichheit. Sie führt nicht zu einer Nivellierung personaler Eigentümlichkeiten. Jede kollektivierende Tendenz ist ihr fremd. Sie beläßt nicht nur das Ich und das Du in ihrer Eigentümlichkeit. Sie ermöglicht es sogar, daß beide ihr eigenes Gesetz erfüllen können. Erst in der Gemeinschaft mit dem Du kann der Einzelne wirklich werden, der er ist, wird das Du seinem eigentlichen Telos zugeführt. Indem der Einzelne sein Selbstsein dem Du opfert, macht es das Du frei zu seiner eigenen Möglichkeit und dadurch auch sich selbst frei zu seiner Möglichkeit.

Dabei muß allerdings noch ein Sachverhalt beachtet werden. Auch dann, wenn der Einzelne in seinem liebenden Erkennen das Du umfaßt, das Wesen des Du durchschaut und sich ihm hingibt, bleibt er in seinem Einzelsein. Er kann — durch das Ereignis der göttlichen Gnade dazu ermächtigt — wohl seine Einsamkeit durchbrechen, aber sie nie ganz von sich stoßen. Um lieben zu können, muß er sogar immer wieder zurück in die Not seiner Einsamkeit, in die Verantwortlichkeit seiner Gebundenheit an die göttliche Forderung, die der Maßstab seiner Liebe ist. Die Not seiner Einsamkeit bleibt die Quelle seiner Liebe. Es ist sein

in gewissem Sinne tragisches Verhängnis, daß er diese Not nicht von sich stoßen darf, und daß doch diese Not die Grenze seiner Liebe ist. Ohne diese immer wiederkehrende Not ist seine Liebe nicht möglich, und mit dieser Not kann er das Ziel seines Daseins nicht erreichen. Seine Liebe kann nicht vollkommen sein. Sie bleibt ein Werden, Wachsen und Reifen. Auch in seiner letzten Hingabe an das Du hebt sich sein Dasein von dem Horizont einer Einsamkeit ab, an den es gebunden bleibt. Daher kommt es auch, daß er die Eigentlichkeit seines Daseins nie ganz erreicht, daß er die letzte Möglichkeit seines Seins nie ganz verwirklichen kann, daß er andererseits auch das Du nie ganz erkennt, weil seine Liebe nicht vollkommen ist, daß also auch die Gestalt des Du eine im Werden begriffene bleibt. Daraus folgt die letzte der Grundthesen über Gemeinschaft: sie ist nirgends ganz vollkommen realisiert. Gemeinschaft ist immer nur eine im Werden begriffene Größe. Sie ist nie am Ziel. Sie enthält eine Forderung, die innerhalb dieser Welt unerfüllbar bleibt. Nirgends wie an ihr wird daher die Unvollendetheit und Begrenztheit der Gestalt des Menschen sichtbar. Denn wäre es anders, wäre es dem Menschen gegeben, vollkommen Gemeinschaft zu realisieren, könnte der Einzelne seine Einsamkeit ganz abstreifen und sich dem Du ganz hingeben, so würde der Mensch in seiner Erkenntnis völlig objektiv sein können, würde er seinen Gegenstand erfassen können so, wie er an sich ist. Und er würde gleichzeitig die höchste sittliche Forderung, die an ihn ergeht, erfüllen können. Da Gemeinschaft aber immer nur eine werdende ist, ist auch die menschliche Erkenntnis nie eine völlig objektive, sieht der Mensch den Gegenstand immer so, wie er ihn eben sieht, nicht aber, wie er an sich ist, da er nicht ganz frei werden kann von sich. Ebenso bleibt auch sein Handeln immer zurück hinter dem, was es soll, da seine Liebe unvollendet bleibt, da die Forderung der Liebe grenzenlos ist.

Obwohl also der Einzelne nie ganz der Gemeinschaft mächtig wird, bleibt dennoch für den Menschen die Forderung nach Gemeinschaft bestehen, und zwar mit unausweichlicher Notwendigkeit, bleibt Gemeinschaft für ihn das Ziel seines Daseins, das er erstreben muß mit nie ermüdender Energie, trotzdem — oder vielleicht auch weil — Gemeinschaft Gnade ist. Die Forderung bleibt deshalb für ihn bestehen,

weil sich an ihr nicht nur die Wahrheit seines Daseins, sondern auch sein Mensch-Sein überhaupt entscheidet. Denn daß diese Forderung in ihm lebt, und daß er durch das Ereignis der göttlichen Gnade ermächtigt wird, sie schrittweise zu verwirklichen, das erst unterscheidet ihn von der Natur und macht ihn zu einem geschichtlich-sittlichen Wesen. Denn Geschichte ist erst da möglich, wo der Einzelne im Angesicht der göttlichen Forderung der Liebe um seine Einsamkeit weiß und durch sie hindurch in letzter Verantwortung sich dem Du verbunden weiß. Wo das nicht ist, kann man von einem natürlichen Entwicklungsprozeß reden, dem ja auch die Gegenstände der Natur unterworfen sind, nicht aber von Geschichte. Aus der Spannung des Einzelnen zur Gemeinschaft erwächst die Geschichte, in dieser Spannung mit der unendlichen Fülle ihrer variablen Formen besteht ihr Inhalt. Alles politische, wirtschaftliche und kulturelle Ringen ist letztlich auf jene Auseinandersetzung des Ich mit dem Du zurückzuführen. Würden das Ich und das Du sich beziehungslos — wie die fensterlose Monade — gegenüberstehen, gäbe es keine Geschichte. Andererseits würde die Bewegung der Geschichte an ihrem Ende sein, wenn der Mensch in vollkommener Reinheit Geschichte verwirklichen könnte. Da das, wie wir sahen, nicht möglich ist, da Gemeinschaft nur in einem Jenseits von Welt und Geschichte vollkommen realisiert werden kann, ist die Bewegung der Geschichte unendlich. Das Werden der Geschichte ist das Werden der Gemeinschaft. Ihre Höhepunkte liegen dort, wo die Verwirklichung der Gemeinschaft im Erkennen und Lieben einen relativen Höchststand erreicht. Ihre Tiefpunkte treten dann ein, wenn durch Eigensucht und schrankenlose Verantwortungslosigkeit Gemeinschaft am stärksten gestört wird. Da Gemeinschaft, wie gezeigt wurde, im letzten Grunde immer nur möglich ist durch das Ereignis der göttlichen Gnade, ist Geschichte nie allein und nie in der Hauptsache das Werk der Menschen, sondern immer zumeist die Tat der Gottheit. Der Mensch ist in ihr nur das ausführende Werkzeug der Gottheit, kann in verantwortungsvoller Entscheidung nur dann Geschichte machen, wenn und soweit die Gottheit es ermöglicht.

Die Hauptträger der geschichtlichen Bewegung sind die Verbände der großen Völker. Sie gehen wieder zurück auf einzelne familiäre Geschlechter als auf ihre Urzellen. Der Mensch als geschichtliches

Wesen ist also zunächst zur Gemeinschaft aufgerufen als Glied einer Familie, aber damit zugleich als Glied eines Volkes. Diese natürliche, von der Gottheit selbst gesetzte Ordnung bewirkt es, daß der Einzelne zunächst vor die Aufgabe gestellt ist, innerhalb des geschlechtlichen Bundes, den er geschlossen hat, Gemeinschaft zu verwirklichen. Die Vereinigung aber von Mann und Frau, in der die Urpolarität alles natürlichen Lebens zum Ausdruck kommt, wird nach göttlicher Ordnung getragen von der natürlichen geschlechtlichen Liebe. Diese Liebe aber ist notwendig zur Erhaltung und Förderung eines gesunden, fruchtbaren Lebens. Ihr wesentlicher Zug ist, daß sie ihre eigene Befriedigung sucht und unersättlich in ihrer Selbstbefriedigung ist wie alles Triebleben. Das andersgeschlechtliche Du ist ihr nur Mittel, den Durst ihrer Begierde zu stillen. Dabei kann sie äußerlich gesehen durchaus zu altruistischen Formen führen, indem sie den Mann zum Einsatz für das Weib antreibt und umgekehrt. Aber auch das alles geschieht nur, um die eigene Befriedigung zu sichern. So stark ist die egozentrische Tendenz mit dieser Liebe verbunden, daß sie oft in der Geschichte des menschlichen Denkens als Sünde schlechthin gedeutet wurde. Aber das ist ein Irrtum. Die geschlechtliche Liebe liegt an sich wie jeder natürliche Vorgang noch diesseits der Region von Schuld und Sünde. Sie wird erst sündig in der Hand des Menschen. Und sie muß den Menschen zur Sünde führen, da ihr Wesen sich erst in der Tendenz der Selbstbefriedigung auswirkt. — Es kennzeichnet nun die Situation der geschlechtlichen Vereinigung, daß sie einerseits ohne geschlechtliche Liebe nicht sein kann, daß sie aber andererseits sich von dieser Liebe nicht völlig ausfüllen lassen darf, wenn sie ihren eigentlichen Sinn ergreifen will. Ihr Wesen aber vollendet sich erst als Gemeinschaft. Wir stoßen hier auf die ursprünglichste Form von Gemeinschaft, die für alle anderen geschichtlichen Gemeinschaftsformen — besonders auch für die des Volkes — von so großer Bedeutung ist, daß man sagen muß, daß alle diese Formen den gleichen Wert haben wie jene ursprüngliche Form. Außerdem wird gerade hier die ungemeine Kompliziertheit der Lage sichtbar, in der sich Gemeinschaft in der Wirklichkeit des Lebens befindet. Denn so unumschränkt es gilt, daß Menschen, die sich zu einem geschlechtlichen Bund vereinigt haben, nur dann frei werden für ihr eigentliches Telos, wenn sie frei werden zur Gemeinschaft, ebenso

unumstößlich sicher ist es, daß sie in ihrer geschlechtlichen Polarität nicht sein können ohne jene natürliche Liebe mit ihrer ausgesprochenen Tendenz zur Selbstbefriedigung. Hier stoßen also in dem engsten Ich-Du-Raum zwei Elemente zusammen, die beide notwendig sind, sich aber beide im totalen Gegensatz zueinander verhalten. Obwohl Gemeinschaft fraglos das höhere Element in diesem Raum ist, darf sie dennoch nicht die natürliche Liebe verdrängen. Freilich sind die Gefahrenmomente noch größer, wenn diese Liebe der in ihr schlummernden Dämonie folgend sich zur Alleinherrscherin aufwirft. Aber das gebotene Verhältnis ist hier nicht das der gegenseitigen Verdrängung, sondern das einer gewissen Ausbalancierung der Kräfte, wobei Gemeinschaft die Führung zu übernehmen hat. Daß Gemeinschaft in dieser geschlechtlichen Beziehung noch stärker gehemmt ist als die Verwirklichung von Gemeinschaft überhaupt, liegt auf der Hand. In diesem Zusammentreffen mit der natürlichen Liebe nimmt das Ringen um Gemeinschaft noch schärfere Formen an als sonst. Es muß in größter Verantwortlichkeit geführt werden. Denn es geht in ihm nicht nur um die Existenz des Einzelnen, sondern gleichzeitig um die des Volkes, dessen Glied die einzelne geschlechtliche Verbindung ist. Nur wenn diese immer mehr danach strebt, Gemeinschaft zu werden, wird auch dem Volke der Weg frei zur Gemeinschaft.

Denn auch *ein Volk* als die natürliche Verbindung von Menschen mit gleichem Blut und auf gleichem Boden ist als solche noch keine Gemeinschaft. Es umfaßt zunächst eine Gruppe von Menschen, die zu verschiedenen Berufen und Ständen verbunden sind. Jeder dieser Menschen ist vor die Notwendigkeit des wirtschaftlichen Existenzkampfes gestellt. Dieser Kampf ist ein Erfordernis der Selbstbehauptung. Er ist eine unumgängliche Notwendigkeit. Daß er nicht zur gegenseitigen Selbstzerfleischung und Selbstvernichtung führt, daß er nicht Formen annimmt, die den Bestand des Volkes bedrohen, dafür bedarf das Volk einer zielbewußten staatlichen Leitung. Kein Volk könnte ohne solche Leitung bestehen. Sie sichert ihm seine politische Einheit und Kraft. Nur dann aber wird der Staat seinen Auftrag am Volk erfüllen können, und nur dann wird das Volk seine geschichtliche Bestimmung erreichen, wenn es über die inneren Spaltungen und Kämpfe hinweg eine Gemeinschaft wird. Wie der Einzelne der werden soll, der er ist,

und dies nur werden kann, wenn er — soweit dies möglich ist — mit dem Du in Gemeinschaft tritt, so kann ein Volk nur das werden, was es ist, wenn seine Glieder in ernster Verantwortung gegeneinander bestrebt sind, sich untereinander zur Gemeinschaft zusammenzuschließen. Daß das nie ganz erreicht wird, daß Volksgemeinschaft immer nur eine werdende, eine relativ sich verwirklichende ist, folgt einesteils schon aus der den Einzelnen umhüllenden Einsamkeit, die, wie wir sahen, nie völlig abgestreift werden kann, andernteils aus der Tatsache des Existenzkampfes, der den Einzelnen als Glied eines Volkes zur Selbstbehauptung treibt. Hier liegen die Verhältnisse ähnlich wie bei der ursprünglichen geschlechtlichen Verbindung. Auch bei dem natürlichen Sein eines Volkes stoßen wir auf eine egozentrische Tendenz, die notwendig ist, will ein Volk als Volk Bestand haben. Das Streben nach Gemeinschaft darf auch hier nicht das Ringen um Selbstbehauptung aufgeben, so wenig es zu einer unterschiedslosen kollektivistischen Gleichmacherei führen darf. Es muß auch hier ein Ausgleich beider Elemente stattfinden, der keinen Gesetzen unterworfen werden kann. Das Streben nach Gemeinschaft aber, in der der Einzelne in dem Du nicht den Angehörigen eines Standes oder einer Berufsorganisation sieht, sondern den Menschen, der unter demselben göttlichen Gebot steht und dem gleichen völkischen Schicksal unterworfen ist, muß die Oberhand behalten. Daß es Wirklichkeit wird, liegt freilich nicht — dem Wesen von Gemeinschaft entsprechend — bei dem Willen des Volkes selbst, sondern ist Werk der göttlichen Gnade. Die Aufgabe, die der Mensch hier erfüllen kann — und das ist die eminent wichtige Aufgabe der Kirche innerhalb eines Volkes —, besteht darin, das einzelne Glied des Volkes immer wieder zur Verantwortung aufzurufen, vor die unbedingte Forderung des göttlichen Liebesgebotes zu stellen und von der Herrlichkeit der göttlichen Gnade zu künden. In diesem Sinne besteht das Wort zu Recht, daß weder Volk noch Staat ohne Religion, ohne die Bindung an den Gott-Schöpfer und Gott-Erlöser ihre Aufgabe erfüllen können.

Über der einzelnen Volksgemeinschaft erhebt sich als letztes Glied die Völkergemeinschaft. Wie die Glieder eines Volkes so stehen sich auch die einzelnen Völker zunächst gegensätzlich gegenüber im Kampf um ihre Existenz, um ihren Lebensraum, ihre Freiheit und Ehre. Auch dieser

Kampf der Völker um ihre Selbstbehauptung ist eine Notwendigkeit. Der Gedanke eines Weltfriedens ist eine leere Illusion. Nie aber werden die einzelnen Völker ihre geschichtliche Bestimmung erreichen, wenn sie sich brückenlos in Mißtrauen und Haß gegenüberstehen, ebensowenig wie der Einzelne auf diese Weise sein Telos verwirklichen kann. Das letzte Ziel muß auch hier sein: Gemeinschaft, die den notwendigen Kampf in seine berechtigten Grenzen weist, die das einzelne Volk das sein läßt, was es ist, die nicht gleichmacht, sondern die Eigenart anerkennt, fördert und zu ihrer göttlichen Bestimmung verhilft. Auch diese Gemeinschaft wird nie ganz verwirklicht. Aber jedes Volk hat die heilige Verantwortung, um sie mit ganzem Einsatz zu ringen. Denn sie ist das letzte Ziel, das die Gottheit in der Geschichte den Völkern gesteckt hat.

Besprechungen.

Walter Grundmann, Der Gott Jesu Christi. Weimar 1936. 68 S.; RM. 1.—.

Von dieser Arbeit möchte ich sagen, daß sie in kurzen Linien die Gegenthese zu H. Heyses Behauptung darstellt, das Christentum habe Idee und Existenz voneinander getrennt. Verf. zeigt, daß diese Einheit besteht, zwar nicht bei einem jeden Menschen schlechthin, sondern bei Jesus Christus, der seine Verkündigung vom Vater auch selber gelebt hat, und daß an dieser Einheit auch der Glaubende teilhaben kann. Der erste Teil dieser Ausführungen „Der Gott Jesu Christi in der Verkündigung Jesu Christi" grenzt die Vaterbotschaft Jesu besonders gegenüber der jüdischen Gottesvorstellung ab. Im zweiten Teil „Der Gott Jesu Christi im Leben Jesu Christi" weist Grundmann nach, daß die verkündete Gotteskindschaft das ganze Leben und Sterben Jesu bestimmt hat. Er ist nicht nur Vorbild, sondern auch „das Urbild der Lebenshaltung und Lebensart nach Gottes Willen . . ., um in sein Bild hineingestaltet zu werden" (S. 63). Im dritten Teil „Der Gott Jesu Christi im Gottsuchen unserer Zeit" wird das religiöse Suchen des deutschen Menschen nach Gott von der großen Wendezeit aus begriffen. Der deutsche Mensch ist auf dem Wege zum Volk wieder vor die Gottesfrage gekommen. Die Versuche, durch das Sichversenken in die Natur, in die Seele und in die Geschichte eine religiöse Antwort zu erhalten, werden vom Verf. ernst genommen. Sie werden nicht als Irrwege abgetan, wie es heute oftmals geschieht. Sie werden aber in ihrer Begrenztheit aufgewiesen. Der Mensch kann auf diesen Wegen zu Gott kommen, der aber in seiner Art und in seinem Sein verborgen und unerkannt bleibt. — Drei Einsichten, die

sich auf das Neue Testament berufen können, sind für die heutige Lage der Theologie besonders wichtig. 1. Verf. tritt der einseitigen Bindung der Theologie an Paulus entgegen und weist die Grundlinien für eine Jesustheologie auf. Er steht allerdings nicht, wie es im 19. Jahrh. geschah, gegen den Gehalt des paulinischen Glaubens, der evangelisch ist, sondern lediglich gegen bestimmte Formen seines Denkens, die rabbinisch sind. 2. Er weist auf die Wichtigkeit des rechten Frage-ansatzes hin. Die religiöse Frage ist heute eine andere als bei Luther. Es ist allerdings wesentlich, daß für G. die Botschaft von der Vergebung und der Versöhnung durchaus im Mittelpunkt der Beantwortung bestehen bleibt. Trotzdem zeigt er, daß die Botschaft Jesu nicht nur von der Sünde, sondern auch von der Schöpfung her verstanden werden muß. 3. Die Botschaft vom Reiche Gottes wird in enge Verbindung gebracht zu den neuen, von Gott uns geschenkten völkischen Erkenntnissen unserer Zeit. Er betont den Zusammenhang zwischen dem Reich als einem völkischen Auftrag und dem Gottesreich als seiner belebenden Kraft.

Die anschaulich und sehr klar geschriebenen Untersuchungen liefern den Beweis, daß es bei einer deutschen Theologie wirklich um einen neuen Anfang geht. Auf zwei Fragen müssen wir aber hinweisen, nicht etwa, weil sie bei Grundmann nicht gesehen wären, sondern weil sie noch einer Weiterführung bedürfen. 1. Die Forderung nach einer Jesustheologie ist berechtigt. Diese kann aber ihre letzte Tiefe erst durch eine Verbindung mit jenem Wunder erreichen, das Zinzendorf angedeutet hat: „Christi Blut und Gerechtigkeit . . .". G. hat an verschiedenen Punkten diese Frage gestreift (S. 15, 30, 38, 40). Das Leiden Jesu hat auch die Bedeutung, von der Verf. spricht, daß es „die zerstörenden Mächte des Daseins zur Entscheidung ihrer letzten Gründe und Tiefen, zum Angriff auf den, der nichts anderes tat als Gottes Willen" zwingt (S. 37). G. sieht mit Recht in Jesus nicht nur den großen Künder und einzigartigen Vollender des Willens Gottes. Es bedarf aber noch einer besonderen Hinführung zu der einzigartigen Wirkungsmacht seines Todes. 2. Kommen die Menschen auf Grund der Natur, der eigenen Seele und der Geschichte nur zu einem unbekannten Gott? Es liegt nicht an der Stimme Gottes, wenn sie als zweideutig erfahren wird, sondern an der Haltung der Menschen. Die Stimme des Gewissens zum mindesten redet doch eine deutliche Sprache (Röm. 2, 14—15). Wenn es Ps. 19 heißt, daß die Himmel die Ehre Gottes erzählen, dann ist an jenes tiefe Wort Herders zu erinnern, daß die Natur eine Offenbarung Gottes fürs Auge, die Schrift eine solche für unser Ohr sei, und daß beide einander erklären (Ausg. Suphan Bd. 10 S. 297). Auch in der Geschichte läßt sich eine fordernde Stimme Gottes vernehmen; denn die Geschichte ist nicht eine unendliche Zeitreihe, sondern ein Kampf um Werte und Gemeinschaftsgestaltungen. — Ergänzend verweisen wir noch auf den Vortrag des Verf.s: „Deutsches Christentum oder Konfessionalismus" (Weimar 1936). Hier werden aus den grundsätzlichen Erkenntnissen klare Folgerungen für das kirchliche Leben der Zukunft aufgewiesen.

Jena — Eisenhuth.

Werner Elert, Schrift und Bekenntnis (Theologia militans Heft 9). Leipzig, Deichert 1936. 22 S.; RM. 0.65.

Klärend wirkt diese Schrift insofern, als deutlich die alleinige Autorität der Heiligen Schrift herausgestellt wird. Die Bekenntnisse sind Zeugnisse von der Schrift. Eine verpflichtende Bedeutung haben sie nicht für den Glauben, weil sie diesen voraussetzen, sondern nur für die Träger des kirchlichen Lehramtes. Sie wollen auf den Sachgehalt des Evangeliums hinführen und die Mannigfaltigkeit der Verkündigung von diesem aus messen.

In diesen sachlichen Darlegungen dürfte weithin Übereinstimmung bestehen. Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß Verf. die neuen Fragen unserer Zeit, die sich bei einem solchen Thema anmelden, erwähnt. Neue Lösungen aber gibt er nicht. Wir gehen auf drei Fragen näher ein. 1. Es ist wichtig, daß Verf. darauf hinweist, daß auch die Heilige Schrift noch nicht zu einer Einigung führen kann. Diese Tatsache enthebt uns aber nicht der Verpflichtung, eine solche Einigung zu erstreben. Der Grund, den er gegen neue Bekenntnisaussagen anführt, vermag nicht zu überzeugen. „Ob die im Glauben Vollendeten neuen Bekenntnissen, die wir Heutigen formulieren, zustimmen würden, können wir nicht wissen, weil sie nicht mehr reden können. Sind wir dagegen imstande, das Bekenntnis von Augsburg oder das Apostolikum als Ausdruck unseres eigenen Glaubens zu bejahen, so *sind* wir mit unsern Reformatoren, so *sind* wir mit der Urkirche einig. Von ihnen wissen wir, daß sie ihr Bekenntnis nicht mehr zurücknehmen noch verändern werden — ein Wissen, das uns im Verhältnis zu unseren Zeitgenossen versagt ist" (S. 19). Durch diese Rückbindung wird das Bekennen des *Glaubens* zu einem Bekennen des Geglaubten. Alles wagende Vorwärtsschreiten wird dem Glauben verwehrt. Es geht aber doch bei dem Evangelium nicht um die Erhaltung einer Macht der Vergangenheit, sondern um den Einsatz für eine lebendige und befreiende Gotteskraft, die Gegenwart und Zukunft bestimmt.

2. Es ist reformatorisch, wenn das Dogma als die geltende Kirchenlehre nur vom Evangelium aus begründet werden soll. Warum muß aber diese wichtige Grundüberzeugung sofort wieder in Gegensatz gebracht werden zu allem neuen Wollen, das sich doch weithin um ein tieferes Erfassen des Evangeliums bemüht? Elert sagt, daß für das Dogma keine natürlichen und geschichtlichen Erkenntnisse in Betracht kommen, die nach Luther in den Bereich der ratio gehören. Vor allem dürfe das Dogma keine politischen Urteile fällen. Darin erblicken wir gerade das Bedenkliche, daß die Kirchenlehre nicht mehr zu den Grundfragen des gegenwärtigen Lebens Stellung genommen hat. Wir fragen: ist denn wirklich jede neue Erkenntnis nur eine Angelegenheit der ratio? Jesus hat den Seinen verheißen, daß sie von der Wahrheit zur Freiheit geführt werden. Es gibt doch unendlich viel neue Erkenntnisse, die nicht das Ergebnis menschlichen Suchens und Denkens sind, sondern die Gott durch „Wundermänner" in der Geschichte finden und aussprechen läßt. Jede neue Erkenntnis der Wahrheit birgt in sich den Segen Gottes. Darf sich die Kirchenlehre neu-

tral verhalten gegenüber den politischen Erkenntnissen? Gewiß kann sie nicht das Werk des Politikers im einzelnen oder die Staatsform bestimmen wollen. Weil es aber in der politischen Existenz gar nicht um diese organisatorischen Fragen geht, sondern um eine Herzensangelegenheit des Volkes und des Einzelnen, muß die Kirchenlehre auf Grund des ersten Artikels eine klare Entscheidung vollziehen. Eine Obrigkeit, die gegen das Volk und den Glauben ist, muß bekämpft werden. Eine Obrigkeit aber, die aus der Verantwortung vor dem Herrn der Geschichte handelt, muß nicht nur bejaht, sondern auch geliebt werden. Wir sollten doch aus der Geschichte gelernt haben, daß Staatslehre und Politik nicht nur der menschlichen ratio unterworfen sind „wie Naturwissenschaft und Technik" (S. 13). Der Gottesglaube ist von jeher der entscheidende Bestimmungsgrund einer großen Politik gewesen. Jede ungläubige Form der Politik ist nichts anderes als Bolschewismus. 3. Ein letzter Einwand richtet sich gegen die behauptete Idee einer Gesamtkirche. Das kirchliche Bekenntnis enthalte „die Entscheidung der Gesamtkirche über das, was schriftmäßig und schriftwidrig ist" (S. 16). Daß es nie ein solches Bekenntnis der Gesamtkirche gab und geben kann, beruht darauf, daß es keine allgemeine Menschheit gibt. Das Ziel einer nationalen Gesamtkirche ist dagegen erreichbar, weil der Glaube diejenigen einen kann, die Gott rassisch und geschichtlich als Volk geschaffen hat. Auch die vielen nationalen Kirchen werden nicht eins sein können in der Lehre, wohl aber in dem Glauben an den einen Heiland der Welt.

Jena. Eisenhuth.

Heinrich Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage. Mit 10 Karten im Text. Berlin, Töpelmann 1936. 283 Seiten, geb. RM. 6.—.

Frick spricht nicht als Systematiker zu dem Fragenkreis seines Themas. So deutlich man auch seine Glaubensstellung überall durchspürt, das Gesicht seines Buches ist mehr nach außen als nach innen gewendet. Dennoch ist es auch für den Systematiker wichtig. Es beginnt mit der Frage nach Ort und Stunde. Den Ort bestimmt es im Anschluß an die geopolitischen Erörterungen der Gegenwart. Als „das zentrale Land im christlichen Westtrakt des Zerrungsgürtels", der vom kontinentalen Mitteleuropa über Vorderasien und Indien bis China reicht und sich in seinen Lebensbeziehungen stark sowohl von den westlichen Seemächten wie von dem russischen Landkomplex unterscheidet, hat Deutschland eine besondere Verantwortung, aber auch eigentümlich günstige Vorbedingungen im religiösen Ringen der Gegenwart. „Die Stunde steht im Zeichen der Doppelfrage nach dem Wesen des Religiösen und seinem Verhältnis zur Weltgestaltung" (S. 72); und zwar so, daß der seemächtige Westen eine Problemverkürzung im Sinne eines imperialistischen Optimismus, der russische Landkern eine solche im Sinne der Religionsfeindschaft begeht, uns aber nach beiden Seiten die Aufgabe zufällt, das religiöse Organ im Menschen zu bewahren oder wiederherzustellen. Es gilt im besonderen zu zeigen, „daß die Kultur nichts gewinnt durch Religionsfeindschaft und daß die Religion nicht gewinnt

durch Kulturseligkeit" (S. 74). Im Christentum spitzt die Aufgabe sich noch weiter zu. Frick untersucht in lehrreichem Vergleich des Protestantismus mit dem Katholizismus das Verhältnis von Gläubigkeit und Kulturgestaltung. Dabei tritt an die Stelle der logischen Architektur des katholischen Denkens die antinomisch-dynamische Betrachtung. Sie zeigt, daß die Kritik des Evangeliums an aller Religion zunächst uns selbst in unserer überkommenen Christlichkeit trifft, und daß wir die Krisis der Kultur als solche tragen müssen, die sich solidarisch mit der Welt wissen. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für das Verhältnis zwischen Protestantismus und Nationalsozialismus. Unsere Volksgemeinschaft soll so geübt werden, „daß die Solidarität zugleich verständlich wird als Tatzeugnis, als Zeichen für das Evangelium, als Mission, als Weitergabe der Frohbotschaft von einem zum anderen" (S. 100). Das fordert die entschlossene Rückkehr von allen katholisierenden Ansätzen zum reformatorischen Kirchengedanken, den Wagemut des Verzichts auf allerhand Sicherheiten, an die wir uns jetzt noch halten möchten. Freilich das sind allgemeine Richtlinien; es kommt alles darauf an, ob und wie sie konkrete Zielbestimmungen für die Gegenwart ermöglichen. Frick versucht auf Grund einer tiefdringenden Auseinandersetzung mit Religionslosigkeit und Deutscher Glaubensbewegung Wege dafür zu zeigen. Es gilt die Verbindung der einheitlichen Volkskultur einerseits mit öffentlicher Religionsbejahung, d. h. auf unserem Boden Bejahung der großen christlichen Kirchen, anderseits mit individueller Gewissensfreiheit. Die Durchführung billigt dem religionsbejahenden Volkstumsstaat einen „religionspädagogischen Diakonat", den Kirchen selbständiges korporatives Führungsrecht, den lebendigen Gemeindekernen die beständige Herausbildung geistlicher Kräfte und bewußter Christlichkeit zu. So erwächst ein gegenseitiges Dienen der verschiedenen Kräfte und Funktionen. — Auf die Einzelheiten kann eine systematische Fachzeitschrift nicht eingehen. Schon die kurzen Bemerkungen aber werden gezeigt haben, daß die theologische Durchdenkung sich hier mit ungewöhnlich weitem Blick und Mut zu ungewohnten Wegen verbindet. Man wird vielleicht fragen, ob die Gegensätze sich nicht bereits zu scharf zugespitzt haben, um die Verwirklichung eines solchen Programms zu erlauben. Allein wir haben an so vielen Punkten schon Taten erlebt, die uns vorher unmöglich schienen, daß wir mit solchen Bedenken vorsichtig geworden sind. Und wie dem auch sei: wer heute fruchtbar mitarbeiten will, darf an diesem Buche nicht vorübergehen. Gerade weil es außerhalb jedes Schemas steht, hat es jeder der bestehenden Fronten Wichtiges zu sagen. Daß es auch im einzelnen viel Lehrreiches gibt (z. B. in dem Rückgriff auf Luther und auf Goethes religionspädagogische Lehren oder in der Heranziehung der japanischen Vorgänge), braucht kaum gesagt zu werden. Stephan.

Eine heilige Kirche. Fortsetzung der „Hochkirche" und der „Religiösen Besinnung". Hrsg. von Fch. Heiler. München, E. Reinhardt. Pro Jahrgang 8 RM. (einschl. Porto).

Die Zeitschrift erscheint in Heften, die je einem Sonderthema gewidmet sind. Auch wer die hochkirchliche Auffassung des Christentums, zumal des evangelischen, für falsch hält, muß doch anerkennen, daß die Hefte oft Tiefes und Wertvolles bringen, das Anspruch auf ernste Durchdenkung erheben darf. Aus dem 18. Jahrgang (1936) nenne ich das Mai-Juni-Heft, das Erinnerungen an Erzb. Söderblom enthält (Preis 1.60 RM.), und das folgende über „Religion des Blutes" (Preis 2.40 RM.; darin für uns lehrreich Chr. M. Schröder über Hauers „Deutsche Gottschau" und A. Heger über die Rasse als weltanschauliches Prinzip); ferner das 1. Heft des 19. Jahrgangs (Preis 2.80 RM.), das vor allem „Die Gegenwartslage der christlichen Kirchen" oder wenigstens vieles davon beleuchtet (bedacht sind römischer Katholizismus, Altkatholizismus, deutscher Protestantismus, Schweden, Dänemark, Anglikanismus, holländisch-ref. Kirche, Orthodoxe Kirche und das 1905 entstandene gallikanische Kirchlein Südfrankreichs.) Stephan.

Kurt O. Rabl, Christentum und Volkstum bei W. E. Gladstone. München, Beck 1936 (Münchner hist. Abhandlungen, H. 10). 68 S.

Diese Dissertation sucht zu zeigen, wie der große Führer des englischen Liberalismus von dem konfessionell gefärbten Universalismus seiner Frühzeit allmählich zur „pluriversalen" Weltanschauung seiner geläuterten Jahre emporsteigt: „Jetzt erkennt er, anknüpfend an den Gedanken der Bekenntnisautonomie seiner jugendlichen Programmschrift, die Gliederung der Menschheit in zu gleichem Recht nebeneinander lebenden Volkskörpern — und so kann er den geschichtlichen Anspruch der Idee des Volkstums begreifen . . . Die Versöhnung des irischen Volkes wird so zum archimedischen Punkt seiner Laufbahn" (S. 44). Eigentümlich ist die Art, wie damit die Entwicklung „vom kirchlichen Vorurteil zum Christentum im eigentlichen, metadogmatischen Sinn" verkoppelt wird. Stephan.

Erich Franz, Deutsche Klassik und Reformation. Die Weiterbildung protestantischer Motive in der Philosophie und Weltanschauungsdichtung des deutschen Idealismus. Halle a. S., Max Niemeyer 1937. 436 S. RM. 16.—, geb. 18.—.

Der Verf. legt ein Werk vor, dessen Untertitel zuerst im Jahre 1930 und erneut im Jahre 1933 von der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin in einem öffentlichen Preisausschreiben bekannt gegeben wurde. Bei der Preisverteilung im Jahre 1935 wurde der Preis der Akademie der vorliegenden Arbeit zuerkannt. — Das Buch will das Verhältnis der beiden großen schöpferischen Epochen deutscher Geistesgeschichte, der Reformation und der Klassik, „gründlich untersuchen, klären und neu bestimmen". Reformation oder Idealismus sollen nicht als „absolute Normen" hingestellt und die Menschen der Gegenwart nicht ins 18. oder 16. Jahrh. zurückgeführt werden. „Völlig abwegig" erscheint dem Verf. der „verzweifelte Versuch", die Reformation auf Kosten des Idealismus zu preisen, ein Versuch, der darauf hinauskommt, „Frömmigkeit und Bildung

in Gegensatz zu bringen und dadurch in der Seele des Volkes ein gefährliches Zerstörungswerk zu beginnen". Aber auch zum Idealismus können wir „nicht ohne weiteres" zurück. Da er jedoch in den letzten Jahren durch Mißverständnis und Karikaturen entstellt ist, gilt es zuerst sein Bild „in ursprünglicher Reinheit" wiederherzustellen. Der Verf. verfolgt dabei insonderheit das „Weiterwirken und die Umformung protestantischer Motive" im deutschen Idealismus, wobei er sich der „starken Spannungen", in denen die beiden geistigen Gebilde zueinander stehen, dauernd bewußt bleibt. Seine Untersuchung hat „nicht den Sinn, pietätvoll das protestantische Erbgut aufzusuchen, das sich etwa im Idealismus erhalten und gerettet haben möchte, sondern vielmehr den, die eigentümlichen Geistesschöpfungen des deutschen Idealismus in neuer Weise zu deuten, indem Motive protestantischer Frömmigkeit, die dem Wechsel der Zeit entsprechend hier in einem anderen und neuen Gewande auftreten und daher bei flüchtigem Hinblicken leicht übersehen werden, dennoch als der kraftspendende Mutterboden und als unsichtbare, aber entscheidend mitwirkende Faktoren bei der Erzeugung jener Gebilde erkannt werden."

Der Verf. baut sein Werk so auf, daß er nach einer „Einleitung" (die sich mit methodischen Fragen, aber vor allem mit der Wesensbestimmung des Christentums und der deutschen Art befaßt) im I. Kapitel („Der Protestantismus") die tragenden Geister und religiösen Grundmotive der Reformation behandelt. Das II. Kapitel („Der deutsche Idealismus") untersucht die „Vorstufen" (Aufklärung und Pietismus), zur Hauptsache aber die religiösen, metaphysischen und ästhetischen Voraussetzungen des Idealismus. Es schließt mit einem „Gesamtbild des deutschen Idealismus". Das III. Kapitel („Die einzelnen Klassiker") bringt Analysen von Lessing, Kant, Fichte, Schiller, Novalis, Kleist, Hamann, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Hölderlin und Schleiermacher unter dem Gesichtspunkt: (1) Gesamtcharakter, (2) Stellung zu Christentum und Protestantismus, (3) Fortwirken protestantischer Motive. Das IV. und letzte Kapitel endlich („Die protestantischen Hauptmotive im deutschen Idealismus") hebt als solche hervor: (1) den Autonomiegedanken, (2) den Bildungsgedanken, (3) den Gottesbegriff.

Das Buch ist klar und übersichtlich gegliedert, in einer edlen und flüssigen Sprache (kein Gelehrtendeutsch) geschrieben und mit einer außerordentlichen Stoffülle gesättigt. Im einzelnen bringt es auch sehr viel Beachtenswertes. Dennoch leidet es in systematischem Betracht an einer eigentümlichen Unschärfe und Verschwommenheit, die wohl darauf zurückzuführen sein dürfte, daß eine eigene Position des Verf. kaum sichtbar wird. Auch deckt der Ausdruck „Protestantisch", wie ihn der Verf. handhabt, in einem sehr elastischen Gleiten sehr Verschiedenes: genuin Reformatorisches und „Neuprotestantisches", so daß der Ausdruck „protestantische Motive" mit einer allzu großen Unklarheit belastet bleibt.

Hamburg K. Leese

Christel Matthias Schröder, Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. München, E. Reinhardt, 1936. 85 S., RM. 3.—.

Der Verf., ein Schüler von Friedrich Heiler, gibt zunächst einen Überblick über den Stand der Schellingforschung, vor allem über die Gründe, weshalb es so schwierig ist, die sprunghafte philosophische Entwicklung Schellings befriedigend und eindeutig zu periodisieren (I). Von der Erledigung dieser Vorfragen hängt aber seine Untersuchung nicht ab. Denn diese will lediglich das Verhältnis von „Heidentum" und „Christentum" in Schellings Altersphilosophie pünktlich erörtern. Dieser Erörterung schickt er eine Darlegung der „erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen", vor allem der sehr abstrakten und schwer durchsichtigen „Potenzen"-Lehre und der Lehre von Schöpfung und Verfall voran (II). Danach wird je für sich der „mythologische Prozeß" (III), das „Christentum" (IV) und ihr beiderseitiges Verhältnis zueinander (V) dargelegt. Das alles geschieht in einer sehr flüssigen und klaren Diktion, die bei Philosophen eine Seltenheit ist. Die eigentliche Überraschung der Arbeit bildet das VI. und letzte Kapitel über „Die Anschauungen Schellings im Lichte der christlichen Dogmatik und der religionsgeschichtlich begründeten Religionsphilosophie" (S. 67—83). Hier gelingt dem Verf. der überzeugende Nachweis, daß Schelling in allem Wesentlichen jener Verhältnisbestimmung in den Bahnen der katholischen Auffassung, vor allem Augustins wandelt. Heidentum und Christentum stehen nicht in absolutem Gegensatz zueinander; das Heidentum ist „das verkehrte, das entstellte Christentum". Umgekehrt ist das Christentum „das zurechtgestellte Heidentum". Wer hat Schelling die Gedankengänge der allgemeinen katholischen Dogmatik vermittelt? Franz Baader in München? Die Frage bleibt offen. Zum Schluß deutet der Verf. eine eigene Systematik an, die an M. Müller, R. Otto, N. Söderblom, E. Troeltsch und Fr. Heiler anknüpft. — Die Arbeit bedeutet eine schöne und wertvolle Vertiefung und Klärung der Schellingforschung. K. Leese

Walter Schönfeld, Der deutsche Idealismus und die Geschichte. Tübingen J. C. B. Mohr, 1936. (Philosophie und Leben, H. 62.) 48 S., RM. 1.50.

Eine zur Begrüßung des 5. Rechtshistorikertages in Tübingen Oktober 1936 gehaltene Rede. Sie versteht unter deutschem Idealismus die Philosophie von Kant bis Hegel und knüpft positiv an diese an, aber nicht im Sinne wirklicher „Renaissance", sondern im Sinn der Fortbildung durch die christlich-germanische Philosophie des Personalismus. Dabei werden Hegels Tiefen aufgegraben; er wird kantisch gelesen und so von seinen Einseitigkeiten befreit. Den Weg dazu zeigte schon der späte Schelling. Darum kann heute keine Philosophie der Geschichte Geltung haben, „die ihre Arbeit nicht dort aufnähme, wo sie dem späten Schelling aus der Hand geglitten ist" (S. 47). Das Ergebnis ist ein „Positivismus deutscher Art", „auf das Positive gestellt, das uns von Gott in Gnaden gegeben ist" (S. 48). — Nicht leicht zu lesen, aber voll von wertvollen

Schlaglichtern und getragen von christlichem Glauben („Was wird aus dem deutschen Volke, wenn es die Ehe zwischen Christentum und nordischem Wesen auflöst, in der es erzeugt worden ist?" wenn es „sich gegen sein Gesetz empört, nach dem es angetreten?" S. 26). Stephan.

Die Stunde des Christentums. Eine deutsche Besinnung. Hrsg. v. Kurt Ihlenfeld. Berlin-Steglitz, Eckart-Verlag, 1936. 308 S., geb. RM. 5.60.

Folgende 23 Dichter und Schriftsteller sprechen in diesem Buche zu uns: Martin Beheim-Schwarzbach, Werner Bergengruen, Otto Brües, Karl Buchheim, Hermann Claudius, Peter Dörfler, Paul Fechter, Hans E. Friedrich, Otto Gmelin, Ricarda Huch, Wilhelm Michel, Wilhelm Schäfer, Albrecht Schaeffer, Ruth Schaumann, F. A. Schmid Noerr, Reinhold Schneider, Wilhelm von Scholz, Lothar Schreyer, Rudolf Alexander Schröder, Ina Seidel, Heinrich Wolfgang Seidel, Otto Freiherr von Taube, August Winnig. Sie sprechen in sehr verschiedener Tonart und -höhe — dichtend und denkend, historisch und systematisch, katholisch und evangelisch und überkonfessionell. Wer solche Mischung nicht liebt, der lasse die Hand davon. Es ist weder ein Buch der „Kirche" noch ein Buch des Dogmas; überhaupt kein Buch, das Fertiges verteidigt und das Sicherheitsgefühl der Christen verstärkt, sondern ein Buch, das Fragen stellt, in Frage stellt, und Fühler in die Zukunft streckt. Daher hat es neben großer Anerkennung auch schon Kritik gefunden. Der Systematiker hat alle Ursache, sich der offenen Fragen zu freuen. Denn sie erwachsen aus einem großen, obschon bei manchen sehr weit und elastisch verstandenen Ja zur Substanz des Christentums, sind also produktiv gemeint und stellen wirkliche Aufgaben. Im einzelnen nenne ich dabei die Aufsätze von W. Schäfer (Der deutsche Christ), von K. Buchheim (Leibniz), von P. Fechter (Die christliche Wendung). Fechter z. B. sucht aus der Seelen- und Heilsgeschichte der Menschheit zu zeigen, „daß das Christentum mit Recht den Anspruch erhebt, die Religion, die letzte, entscheidende zu sein, von der aus allein sinnvoll, d. h. nicht nur auf ewige Wiederholung hin, fortgelebt werden kann" (S. 169). Er leitet daraus Pflicht und Siegesgewißheit sowohl einer neuen Selbstbesinnung wie eines neuen großen Angriffs auf die Welt ab. — Winnig zeigt das Ergebnis seiner religiösen Entwicklung: Sie hat ihn von dem schwer errungenen allgemeinen Gottesglauben („Heimkehr", s. ZThK 1936, S. 95 f.) mitten in einen ausgesprochen evangelischen Christenglauben geführt. Stephan.

Philosophen-Lexikon. Bearbeitet von Eugen Hauer, Werner Ziegenfuß, Gertrud Jung. Berlin, Mittler & Sohn, 1937. In etwa 15 Lieferungen zu je RM. 2.50. Bisher Lieferung 1 bis 5, je 5 Bogen; nach Abschluß Erhöhung des Preises.

Das Werk will das Philosophen-Lexikon von R. Eisler ersetzen, das 1912 erschienen und seit 1924 vergriffen ist. Es wendet sich so stark der Gegenwart zu, daß es weit mehr als die Hälfte des Raumes dem Jahrhundert seit dem

Tode Hegels widmet. Über 600 deutsche Philosophen haben dafür eigene Angaben über Lebenslauf, erschienene Werke und (meist) philosophische Grundabsicht eingesandt, einige auch knappe Darstellungen der eigenen Philosophie, die dankbar übernommen wurden und als solche gekennzeichnet sind. In den Fällen, in denen die Autoren darauf verzichtet haben, Angaben über ihre sachlichen Absichten zu machen, wurde meist nur eine knappe Kennzeichnung ihrer Stellung ohne systematische Charakteristik gegeben, um die Denker nicht auf schon veröffentlichte Gedanken festzulegen. Die ausländische Philosophie wurde in ihren bedeutendsten und auf deutschem Boden einflußreichsten Vertretern reichlich berücksichtigt. — Natürlich ist bei dieser Anlage Gleichmäßigkeit schwer. So wundert man sich denn in den bisher vorliegenden Lieferungen über mancherlei. Etwa darüber, daß für den Russen Berdiaeff über 5, für B. Erdmann 4 Seiten beansprucht werden, (während z. B. Jakob Böhme nur eine halbe Seite erhält). Dankenswert ist an sich die weite Auffassung des Titelbegriffs. Männer wie E. M. Arndt, C. v. Clausewitz, Gobineau u. a., sind aufgenommen; auch Dichter (z. B. Dehmel, Dostojewski), Naturwissenschaftler und Theologen fehlen nicht (freilich nehmen Theologen wie Karl Barth sich seltsam in dem Heer der Philosophen aus — und sind so karge Notizen wie bei ihm sinnvoll genug, um seine Nennung zu rechtfertigen?). Zuweilen möchte man eine strengere Gesamtleitung wünschen. Dann würden vielleicht inhaltliche und bibliographische Einseitigkeiten wie in dem Arndt-Bilde oder in den Notizen über F. Chr. Baur, A. E. Biedermann, Meister Eckehart u. a. vermieden. Im ganzen aber dürfte das Werk sich als wertvoll und nützlich erweisen. Je schwerer es heute dem Fachwissenschaftler überhaupt, dem Theologen insbesondere wird, den Gang der philosophischen Entwicklung zu verfolgen, desto freudiger wird er Nachschlagewerke wie das vorliegende begrüßen. Stephan.

Johannes Thyssen, Geschichte der Geschichtsphilosophie. Berlin, Junker u. Dünnhaupt 1936. 141 S. RM. 8.—.

Der Bonner Philosoph steuert hiermit einen Band bei zu der von W. Moog hrsg. „Geschichte der Philosophie in Längsschnitten". Er behandelt den gewaltigen Stoff in 6 großen Abschnitten: I. Antike, II. Mittelalter, III. Renaissance und 17. Jahrh., IV. Aufklärung, V. Idealismus, VI. 19. Jahrh. bis einschl. Carlyle und Nietzsche. Überall werden die entscheidenden Gedanken treffsicher herausgearbeitet. Eine kundige und solide Arbeit! K. Leese.

Volkstum und Wissenschaft.

Von Professor D. Friedrich Traub in Tübingen.

Rasse, Blutsverbundenheit, Volksgemeinschaft bilden den Inhalt des Erlebens, das in der Machtgewinnung des Nationalsozialismus sein nächstes Ziel erreicht hat. Aber nachdem dies geschehen ist, gilt es noch ein zweites Ziel zu erreichen: die geistige, philosophische, wissenschaftliche Durchdringung des Erlebten, und dazu, wird gesagt, bedarf es einer radikalen Umstellung der ganzen heutigen und vergangenen Wissenschaft, insbesondere der Philosophie. Ist diese Forderung an die Wissenschaft notwendig und berechtigt? Indem wir diese Frage aufwerfen, sind wir vor das Problem gestellt, das den Inhalt der vorstehenden Untersuchung bilden soll: „Volkstum und Wissenschaft". Ich versuche zuerst den Begriff der Wissenschaft zu bestimmen und dann die Frage zu beantworten, wie das Verhältnis von wissenschaftlichem Erkennen und völkischem Erleben sich gestaltet.

1. Wissenschaft ist — zunächst nur im allgemeinsten Umriß erfaßt — Erkenntnis der Wahrheit. Auch das Wissen des Alltags ist seiner Absicht nach Erkenntnis der Wahrheit. Aber es ist zufällig, abrupt, zusammenhangslos. Wissenschaft ist methodische Erkenntnis. Sie ist von der Absicht auf Genauigkeit, Vollständigkeit, begriffliche Klarheit und logische Ordnung geleitet. Aber was ist die Wahrheit, die den Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden soll? Sie ist — wiederum in ihrem allgemeinsten Umriß erfaßt — die Übereinstimmung von Gegenstand und Vorstellung, von Seiendem und Gedachtem. Es ist die Aufgabe der philosophischen Erkenntnistheorie im engeren Sinn, das hiemit gegebene Problem zu lösen, und zwar sind es drei Lösungen, die im Lauf der Geschichte aufgetreten sind. Auf der

einen Seite steht der Realismus, der den Gegenstand als „an sich seiend", als unabhängig vom erkennenden Bewußtsein betrachtet; auf der anderen Seite der Idealismus, der den Gegenstand als Phänomen des Bewußtseins, als „notwendige Vorstellungsverknüpfung" faßt; und neben diesen beiden steht der Skeptizismus, der auf eine Lösung überhaupt verzichtet. Zwischen diesen drei Standpunkten — wenn man den Skeptizismus überhaupt einen „Standpunkt" nennen will — kann und braucht hier in der Kürze eine Entscheidung nicht getroffen zu werden; dagegen dient es zur weiteren Klärung der Wissenschaftsfrage, wenn man die verschiedenen Arten der Wissenschaft ins Auge faßt.

a) Ich unterscheide im Gesamtumfang der Wissenschaften zwei Hauptarten: empirische und Normwissenschaften. Jene beschreiben einen empirisch gegebenen Tatbestand; diese begründen die kritische Geltung überempirischer Normen.

Die empirischen gliedern sich wieder in zwei Unterarten: die Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaften. Die ersteren untersuchen die empirische Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen und sind Gesetzeswissenschaften. Sie fassen das Allgemeine, d. h. die gemeinsamen Merkmale der empirischen Dinge und Vorgänge in Gesetzesbegriffen zusammen und hätten ihr Ziel erreicht, wenn sie ein letztes und höchstes Gesetz gefunden hätten, das alle einzelnen Gesetze unter sich befaßt. Die Geschichtswissenschaften untersuchen dieselbe empirische Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Individuellen. Sie fassen an ihr gerade das ins Auge, was übrig bleibt, wenn die naturwissenschaftliche Betrachtung restlos durchgeführt ist: das Einmalige, Besondere, in diesem Sinn Individuelle. Dabei muß nur das Mißverständnis abgewehrt werden, als könnte das Individuelle nur im einzelnen Erlebnis des einzelnen Menschen bestehen. Auch eine Familie, ein Volk, ein Staat, die ganze Kulturmenschheit sind Individuen. Ebenso sind die Renaissance, der Humanismus, der Protestantismus, das Christentum, der Buddhismus individuelle Gebilde, die den Gegenstand der Geschichtswissenschaft bilden. Auch diese hat es also mit einem „Allgemeinen" zu tun. Aber das Allgemeine der Geschichte ist ein anderes als das der Naturwissenschaft. Jenes bedeutet das Ganze im Unterschied vom Teil, dieses den Gattungsbegriff im Unterschied von den darunter befaßten Arten und Einzel-

exemplaren. Der einzelne Mensch ist ein Teil der ganzen Menschheit, aber nicht ein Teil des Gattungsbegriffs Mensch. Man kann im Gegenteil sagen: der Gattungsbegriff Mensch enthält nur einen Teil des Inhalts, welchen der einzelne Mensch darstellt. Das Ganze ist an Inhalt reicher als der Teil; dagegen der Gattungsbegriff Mensch ist an Inhalt ärmer als der unter ihm befaßte Einzelmensch. Gerade die Doppeldeutigkeit des Begriffs des „Allgemeinen" ist also besonders geeignet, den Unterschied der Natur- und Geschichtswissenschaft deutlich zu machen.

Freilich ist der Unterschied nur ein relativer, kein absoluter. Man redet auch von „historischen Gesetzen" und meint damit, daß ähnliche Ereignisse unter ähnlichen Bedingungen auch ähnliche Wirkungen erzielen. Aber schon daß nur von „ähnlich" geredet wird, nicht von „gleich", weist daraufhin, daß mit der Rede von „historischen Gesetzen" der Unterschied zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft nicht aufgehoben wird. Er bleibt groß genug, um die empirischen Wissenschaften in die zwei Hauptgruppen zu scheiden.

Den empirischen Wissenschaften (Natur und Geschichte) stehen als zweite Hauptart die Normwissenschaften gegenüber. Zu diesen gehören Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik. Die logischen Gesetze und die erkenntnistheoretischen Grundsätze gelten nicht, weil die Erfahrung sie bisher bestätigt hat. Sie greifen über alle Einzelerfahrung hinaus und machen die Erfahrung als ganze erst möglich. Ihre Anerkennung ist daher auch von anderer Art, als die Konstatierung einer empirischen Einzeltatsache. Die ethischen Normen gelten, ob wir in unserem tatsächlichen Handeln uns nach denselben richten oder nicht. Das Ideal des Schönen beruht in seiner Geltung nicht auf der Bestätigung, die ihm in den Schöpfungen der Kunst zuteil wird. Axiome, Normen, Ideale sind immer etwas anderes als empirische Tatsachen, und ihre Anerkennung ist ein Akt sui generis, der von der Tatsachenforschung sich deutlich abhebt. Ich kann natürlich die Normen auch empirisch betrachten. Ich kann zu zeigen versuchen, wie die ethischen Ideale in der Geschichte entstanden sind, und wie sie in den verschiedenen Völkern und Kulturkreisen Eingang gefunden haben. Aber sobald ich ihre Geltung bejahe, sobald ich sie als für mich verpflichtend anerkenne, trete ich auf einen anderen Boden hinüber.

Die Bejahung eines Ideals ist etwas spezifisch Anderes, als die analytische Beschreibung und die genetische Erklärung desselben. Dieses spezifisch Andere setzt aber die Wissenschaft der Ethik voraus. In gleicher Weise setzen Logik und Erkenntnistheorie und setzt die Ästhetik bestimmte Normen voraus und um dieser Voraussetzung willen sind sie kritische Normwissenschaften.

b) Neben der Einteilung in empirische und Normwissenschaften steht noch eine zweite, die mit jener ersten sich kreuzt. Die einen Wissenschaften sind diejenigen, in denen das Bewußtsein sich rein theoretisch, gegen alle Wertungen neutral verhält; die andern diejenigen, in denen die persönliche Überzeugung für den Geltungswert ihrer Erkenntnisse entscheidend ist. Man kann jene als reine, diese als persönlich bedingte — oder auch jene als theoretische, diese als praktisch bedingte Wissenschaften bezeichnen; letzteres insofern, als die persönliche Überzeugung letztlich nicht im Verstand, sondern in Gefühl und Willen, d. h. in der praktischen Seite des menschlichen Geisteslebens wurzelt. Man kann allerdings gegen diese zweite Einteilung (theoretische und praktisch bedingte Wissenschaft) den Einwand erheben, Wissenschaft sei eben Wissenschaft und als solche immer verstandesmäßig, theoretisch. Auch in den persönlich bedingten Wissenschaften sei das eigentlich Wissenschaftliche eben das rein theoretische Element, das auch sie enthalten. Die persönliche Überzeugung dagegen gehöre nicht mit zur wissenschaftlichen Form und könne daher kein Einteilungsprinzip für die Wissenschaften begründen. Als Wissenschaften seien eben alle theoretisch. Praktisch bedingte Wissenschaften gebe es nicht, weil eben das Praktische, Persönliche daran nicht das sei, was den wissenschaftlichen Charakter ausmache. Dieser Einwand enthält in der Tat einen Wahrheitskern. Das wissenschaftliche Nachdenken ist in der Tat eine theoretische Funktion. Aber das Eigentümliche an einem Teil der Wissenschaften ist eben dies, daß das Theoretische, trotzdem es theoretisch ist, doch in seiner Geltung praktisch bedingt ist. Eine Ethik z. B. gibt es nur für den, der in persönlicher Entscheidung das Sittengesetz bejaht. Alle ihre theoretischen Sätze stehen in der Luft ohne diesen praktischen Akt. Dann aber ist die Wissenschaft der Ethik auch als Wissenschaft praktisch bedingt. Man wird also um die Unterscheidung reiner, theoretischer und persönlich, praktisch bedingter

Wissenschaften nicht herumkommen. Jene sind auch ihrer Geltung nach theoretisch bedingt und heißen reine, weil alles an ihnen theoretischen Charakter hat; diese sind, wie jene, theoretische Denkarbeit, aber in ihrer Geltung persönlich bedingt.

Es ist selbstverständlich, daß die Gruppierung der einzelnen Wissenschaften unter dem neuen Einteilungsprinzip sich anders gestaltet, als bei der Einteilung in empirische und Normwissenschaften. Auf seiten der reinen Wissenschaft stehen vor allem die Naturwissenschaften. Sie sind von dem Ideal der Sachlichkeit geleitet und erfüllen ihre Aufgabe um so besser, je mehr es dem Forscher gelingt, alle persönlichen Wertungen von seiner Forscherarbeit fernzuhalten. Auf diese Seite gehören aber auch die Normwissenschaften der Logik und Erkenntnistheorie. Denn die Normen, deren Anerkennung sie einschließen, sind in ihrer Geltung von persönlichen Überzeugungen und praktischen Wertungen unabhängig. Der Satz vom Widerspruch z. B. gilt nicht aus irgendeinem praktischen Motiv. Seine Geltung ist rein theoretischer Art. Auf der andern Seite dagegen stehen die Normwissenschaften der Ethik und Ästhetik, und von den empirischen Wissenschaften die Geschichte in ihren verschiedenen Disziplinen. Letzteres jedenfalls insoweit, als es die Geschichte mit dem geistig-persönlichen Leben zu tun hat. Für Musikgeschichte wird kein Unmusikalischer disponiert sein, für Poesiegeschichte kein ausgetrockneter Philister, für Religionsgeschichte kein verbohrter Intellektualist und kein leichtfertiger Spötter. Die Helden der Geschichte setzen bei ihrem Biographen ein praktisch bedingtes „Verstehen" voraus, das von dem kausalen Erklären grundsätzlich verschieden ist. Insofern muß geurteilt werden, daß auch die Geschichtsforschung auf die Seite der persönlich bedingten Wissenschaften gehört.

2. Wohin aber gehört die Wissenschaft, die sich mit den Problemen des völkischen Lebens befaßt? Sie ist empirische und zwar (s. o.) persönlich bedingte, empirische Wissenschaft: das in der Rasse verwurzelte Volkstum ist eine empirische Gegebenheit und nur, wer das, was Blutsverbundenheit und Volksgemeinschaft bedeutet, innerlich erlebt, wird für die entsprechende Erkenntnis offen sein. Volkskunde ist eine „persönlich bedingte empirische Wissenschaft". Aber sie ist damit nicht erschöpft. Sie enthält auch ein normatives Element. Sie macht es dem Einzelnen zur Pflicht, die Volksgemeinschaft zu bejahen und den einzel-

nen Gliedern derselben das zu leisten, was aus der Idee der blutbedingten Volksgemeinschaft sich ergibt. Die Pflicht aber ist ein ethischer Gedanke und die Ethik eine Normwissenschaft — insofern steckt im Volkstum auch ein normativer Gedanke. Von hier aus kann der Forscher noch einen Schritt weitergehen, indem er die Frage nach dem Sinn der Geschichte und des in ihr sich vollziehenden völkischen Geschehens aufwirft und auch damit die Grenzen der empirischen Wissenschaft überschreitet und auf das Gebiet der Normwissenschaft hinübertritt. Man kann, wenn man das alles zusammenfaßt, von einer neuen Wissenschaftsdisziplin reden und sie eben als „Volkskunde" bezeichnen. Dem neuen völkischen Erleben entspricht dann auch eine neue Wissenschaft. Dabei bleibt aber die methodische Struktur der Wissenschaft (empirische und normative, theoretische und praktische) dieselbe wie bisher auch. Die Frage ist nur, ob dieser letztere Satz den Tatbestand genügend erfaßt. Liegt in ihm nicht eine Rückständigkeit, ein sich Verschließen gegen das Neue, Unerhörte, das der deutsche Mensch der Gegenwart erlebt hat? Muß nicht auch in methodischer Hinsicht die Wissenschaft radikal neu werden, wenn sie dem neuen Erleben gerecht werden will? Muß nicht zumal die Wissenschaft, welche unter allen die universalste ist, die Philosophie, radikal neu werden durch eine radikal neue Fragestellung? So fordert es z. B. Dietrich in seiner programmatischen Schrift: „Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Ein Ruf zu den Waffen des deutschen Geistes", 1935. Welches sind die Gründe, die er für seine Forderung geltend macht?

a) Der Hauptgrund liegt in den Fehlgängen der bisherigen Philosophie. Sie sei individualistisches Denken. Darum müsse sie überwunden werden und ein gemeinschaftsbewußtes Denken an ihre Stelle treten. Aber ist diese Charakterisierung der bisherigen Philosophie zutreffend? Ist sie wirklich individualistisch? Was ist überhaupt „individualistisch?" Nach Dietrich die Anschauung, welche den Menschen als Einzelwesen faßt und als solches souverän der Welt gegenüberstellt. Sie sei „Vergottung des Individuums" und stehe in schroffem Gegensatz zum Gemeinschaftsdenken, welches den Einzelnen nur als Glied der Gemeinschaft, insbesondere der völkischen Gemeinschaft kennt. Ist nun wirklich die bisherige Philosophie in diesem Sinn individualistisch?

Dietrich selbst gibt einige Ausnahmen zu: Meister Ekkehard „den wir als Philosophen den Entdecker der deutschen Seele nennen", ferner Kant, dessen Sittengesetz die geradezu klassische Formulierung der nationalsozialistischen Ethik sei, ebenso Fichte, der als Philosoph zugleich Prediger und Prophet der Nation gewesen sei (S. 23). Aber das seien Ausnahmen. Wenn wir dagegen fragen, wie „die meisten Philosophen" gedacht haben, dann sei es der Individualismus gewesen, dem sie „fast alle" in ihrem Denken untertan waren (S. 13). Ist das wirklich der Fall? Ist die absolute Substanz Spinozas ein individualistischer Gedanke? Ist es die Monade Leibnizens, die trotz ihrer Isoliertheit der Spiegel des Universums ist? Ist es der Sensualismus Lockes oder der Skeptizismus Humes, die als rein erkenntnistheoretische Anschauungen mit dem Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft gar nichts zu tun haben? Ist es der absolute Geist Hegels oder der blinde Wille Schopenhauers? Oder man halte unter den Philosophen der Gegenwart Umschau: welche sind Individualisten in dem bezeichneten Sinn der „Vergottung des Einzelindividuums"? Sind es die Neukantianer der Marburger oder der Badener Schule? Sind es die Realisten, wie Nicolai Hartmann oder die Immanenzphilosophen, wie Richard Kroner? Sind es die Phänomenologen, wie Husserl und Heidegger? Sie alle könnten Protest erheben, wenn man ihnen ein individualistisches Denken im bezeichneten Sinne schuld geben wollte. Und vollends muß es verwundern, wenn zuletzt auch noch Kant für das individualistische Denken in Anspruch genommen wird. Daß Kants Sittengesetz nicht individualistisch sei, gibt, wie wir gesehen haben, auch Dietrich zu. Aber seine Erkenntnistheorie soll individualistisch sein. Warum das? Weil sie die Erkenntnis auf Vorstellungen beschränkt und das „Ding an sich" für unfaßbar erklärt (S. 9, 15). Aber dieses erkenntniskritische Resultat hat mit dem Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft schlechterdings nichts zu tun — um so weniger, als das Bewußtsein, um dessen Vorstellungen es sich handelt, nach Kant gar nicht das Bewußtsein des einzelnen Menschen eben als Einzelnen ist, sondern das „Bewußtsein überhaupt", oder nach Heinrich Rickerts Terminologie nicht das „psychologische", sondern das „erkenntnistheoretische Subjekt". Die schwierigen und verwickelten erkenntniskritischen Probleme, die auf diesem Punkte vorliegen, können hier nicht erörtert werden. Sie brau-

chen es auch nicht, da sie für Dietrich gar nicht vorhanden zu sein scheinen. Nur das darf gesagt werden: Kant würde einen krassen Widerspruch begehen, wenn er zugleich individualistischer und gemeinschaftsbewußter Denker wäre. Wenn Dietrich sagt: „Kants geniale individualistische Erkenntnistheorie endet im Postulat der praktischen Vernunft — im Sittengesetz der Gemeinschaft" (S. 15), so könnte man ebensogut sagen: „endet im Widerspruch" und müßte höchstens fragen, warum sie „genial" genannt wird, wenn sie doch nicht mehr ist als die Auswirkung der individualistischen Geisteshaltung der Zeit. Der wirkliche Kant hat freilich den Widerspruch nicht begangen. Er ist nicht der individualistische Denker, als der er erscheint, so wenig als seine Vorgänger und Nachfolger, die oben beispielsweise genannt wurden. Natürlich hat es unter den Philosophen auch Individualisten gegeben von den Sophisten bis herunter zu den Marxisten, wenn man diese als Philosophen gelten lassen will. Aber davon kann keine Rede sein, daß „die meisten", „fast alle" Philosophen bisher individualistisch gedacht haben und deshalb eine Neugestaltung des philosophischen Denkens gefordert sei. Die Wissenschaft ist nicht rückständig, wenn sie das ablehnt. Sie ist an sich — das liegt in ihrem Wesen — jedem Fortschritt offen. Ihr Wesen ist Erkenntnis der Wahrheit, und wenn die Wahrheit fortschreitet, weil das wirkliche Leben fortschreitet, kann auch die Wissenschaft nicht stehen bleiben. Eine rückständige Wissenschaft wäre keine Wissenschaft. Aber darum geht es auch nicht im vorliegenden Fall. Denn es trifft, wie wir gesehen haben, gar nicht zu, daß die bisherige Philosophie im wesentlichen individualistisch gewesen wäre. Dieser Grund für den Ruf nach einem radikalen Umdenken fällt also weg.

b) Aber vielleicht gibt es andere Gründe, welche den Ruf dringend machen. Man denke an die neue Theorie der Gesetzeswissenschaften, die von Rosenberg („Mythus des 20. Jahrhunderts" 1934) aufgestellt wird. Der Gedanke einer auf Gesetze zurückzuführenden Folge von Ereignissen und die Erforschung dieser Gesetzlichkeit sei nicht eine „Idee an sich", auf die jeder Mongole, Syrier und Afrikaner auch verfallen müßte, sondern es sei ein nordisch-abendländischer Gedanke (S. 120). „Denn, was wir heute ‚die Wissenschaft' nennen, ist ureigenste ger-

Straub, Lic. Werner
Pfarrer in Karlsbrunn (Saar)

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Die Bildersprache des Apostels Paulus. *1937. 183 S. 8°.* *RM. 7.80, in Ganzleinen gebunden RM. 9.50.*

Während die Literatur über die Bildreden Jesu Legion ist, sind die Gleichnisse des Paulus nur selten zusammenhängend untersucht worden. Sie galten vielfach als die schwächste Seite seiner Rhetorik. Demgegenüber unternimmt es die vorliegende Monographie, eine positivere Würdigung dieser Stilform anzubahnen. Nachdem einleitend ihr Standort innerhalb der schriftstellerischen Arbeit des Apostels aufgezeigt und das Wesen biblischer Bildrede bestimmt ist, werden die vorkommenden bildhaften Wörter und Wendungen, Vergleiche, Metaphern, Bildsprüche und Gleichnisse im einzelnen behandelt. Danach wird auf Grund einer Formkritik (namentlich der längeren Abschnitte) die gattungsmäßige Eigenart der Gleichnisse gegenüber jüdischer und griechischer Bildrede ermittelt. Der dann folgende Überblick über die Bilderstoffe, die von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet werden, ergibt eine weitgehende Abhängigkeit von tradiertem Vergleichsmaterial. Im weiteren Verlauf erörtert die Studie den Sachgehalt der Bildreden, das Beweisverfahren und das Stilgepräge des Kontextes, um schließlich die Gleichnisexegese für die Erforschung der Persönlichkeit und der Theologie des Paulus auszuwerten, wobei besonders der Schöpfungsglaube, die Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi, die sittlichen Weisungen und die Eschatologie berücksichtigt werden. Der Anhang befaßt sich mit der Bildersprache der Pastoralbriefe und dem Fortwirken der Paulusbilder im späteren neutestamentlichen Schrifttum. So liefert die Untersuchung des überaus anziehenden Stilproblems, ausgehend von lexikalischen, formanalytischen und archäologischen Beobachtungen, einen Beitrag zum Verständnis der Briefteile, in denen das Ringen um eine volkstümliche Gestalt der Christusbotschaft den Hö[illegible]

punkt erreicht. Diese Paulusstellen verdienen nachdrückliche Beachtung auch im Hinblick auf die Gegenwartsaufgaben kirchlicher Verkündigung, die an den hier verhandelten Fragen nicht vorübergehen kann, wenn es darum geht, den Zugang zum Gedankengut des Apostels zu erleichtern.

Bei der nebenstehend genannten Buchhandlung bestelle ich

..... **Straub,** Die Bildersprache des Apostels Paulus.
RM. 7.80, gebunden RM. 9.50

Unterschrift: .....

.....

Anschrift: .....

.....

Drucksache

.....

.....

.....

.....

manische Rassenschöpfung" S. 121). Liegt hier bei Rosenberg nicht tatsächlich vor, was Dietrich fordert: ein völlig neuer Wissenschaftsbegriff: die Wissenschaft eine germanische Rassenschöpfung? Aber ist dieser Begriff haltbar? Wenn die Wissenschaft germanische Rassenschöpfung ist, sollte man dann nicht denken, daß sie auch nur in der germanischen Rasse zu finden wäre? Aber die moderne Naturwissenschaft ist in der ganzen Welt verbreitet. Und selbst wenn es anders wäre, wenn sie nur in der germanischen Rasse sich fände, könnte man trotzdem nicht sagen, daß auf der germanischen Rasse ihre Geltung beruhe. Wer das behauptet, verwechselt die genetische Erklärung und die kritische Geltung. Mag die Gesetzeswissenschaft entstanden sein wie sie will, mag sie in der germanischen oder irgendeiner anderen Rasse gewachsen sein, darauf beruht ihre Geltung nicht. Sie beruht einfach darauf, daß sie in sich notwendig und wahr ist. Der neue Wissenschaftsbegriff Rosenbergs begründet also keine „radikale" Umwälzung des wissenschaftlichen Denkens, weil er überhaupt kein haltbarer Begriff ist.

c) Und dasselbe gilt von dem neuen Wahrheitsbegriff, den Rosenberg aufstellt. Er nennt die Wahrheit, als deren Entdecker er sich weiß, die „organische Wahrheit" (S. 683) und stellt ihr die logische, anschauliche und die willenhafte Wahrheit gegenüber. Was mit diesen letzteren dreien gemeint ist, läßt sich aus den dunkeln Sätzen Rosenbergs schwer erkennen. Dagegen kann man einigermaßen verstehen, was nach ihm die organische Wahrheit bedeutet. „Der Organismus eines Lebewesens ist Gestalt, d. h. er begreift in sich Zweckmäßigkeit seines inneren und äußeren Baues, Zielstrebigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte. Gestalt und Zweckmäßigkeit sind organisch also ein und dasselbe, das erste zeigt das Wesen von seiten der Anschauung, das andere von seiten der Vernunfterkenntnis. Was es nun zu erkennen gilt, ist, daß die organische Wahrheit in sich selbst ruht und an der Zweckmäßigkeit der Lebensgestalt abzulesen ist." „Gestalt und Zweckmäßigkeit sind die faßbaren Wertmesser nicht eines Teils der ‚ewigen Wahrheit', sondern sie sind die Wahrheit selbst" (S. 683). Das ist deutlich genug. Wahrheit bedeutet Zweckmäßigkeit. Was den Zwecken eines Organismus dient, das ist wahr. „Der logische Teil dieser Gesamtwahrheit, d. h. ein Handhaben der Werkzeuge Verstand und Vernunft, wird dargestellt von der Erkenntniskritik; der anschau-

liche Teil der Gesamtwahrheit wird offenbar in der Kunst, auch im Märchen und im religiösen Mythus; der willenhafte Teil wird symbolisiert durch die Sittenlehre und Religionsformen. Sie alle stehen, wenn sie echt sind, im Dienst der organischen Wahrheit, d. h.: im Dienst des rassegebundenen Volkstums" (S. 684). Die Zweckmäßigkeit, mit der sich die Wahrheit deckt, ist die völkische: was dem Volke nützt, ist wahr; was ihm schadet, ist falsch.

Was haben wir von diesem Wahrheitsbegriff zu halten, der uns als „organische Wahrheit" gegenübertritt? Ein Doppeltes ist gegen ihn einzuwenden: 1. beruht er auf einer Verwechslung von Wahrheit und Wert. Darauf hat W. Künneth in seiner Schrift „Antwort auf den Mythus" mit Recht den Finger gelegt. Es kann etwas wahr und doch wertlos, ja wertwidrig sein, und umgekehrt kann ein Irrtum sich nützlich und wertvoll erweisen. 2. Der neue Wahrheitsbegriff ist aber nicht bloß nicht wahr: er ist auch nicht neu. Es ist der Wahrheitsbegriff des amerikanischen Pragmatismus, wie er von William James vertreten wird. Er verwendet ihn hauptsächlich auf dem Gebiet der Religionsphilosophie. Aber gerade hier wird die Verwechslung von Wahrheit und Wert besonders deutlich. Man nehme die folgenden Sätze von James: „Was gewinnen wir praktisch durch den Glauben an Gott? Wir gewinnen alles, was den religiösen Menschen im Kampf ums Dasein vor dem nichtreligiösen auszeichnet. Wir gewinnen den Lebensmut und die Lebenskraft, den Idealismus und die Elastizität, die der Vorsehungsglaube in seinem Gefolge hat. Und was verlieren wir praktisch, wenn Gott nicht existiert und wir dennoch unser Leben nach der Gotteshypothese eingerichtet haben? Antwort: Nichts. Denn was könnten wir in praktischer Hinsicht durch das Nichtsein einer Vorsehung verlieren, wenn wir doch unser Leben auf ihr Walten eingestellt haben? Umgekehrt: was verlieren wir, wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, daß es kein höchstes Wesen gibt, dem wir für unsere Lebensführung verantwortlich sind, und es gibt doch ein solches Wesen? In diesen Falle verlieren wir offenbar das Höchste, was ein Mensch überhaupt zu verlieren hat, nämlich den Anschluß an Gott und das Heil der Seele, das in dem Anteil an seinem Leben enthalten ist. Wo ist nun das größere Risiko? Unstreitig auf der Seite des Gottesleugners. Und wo ist der höhere Gewinn? Unstreitig auf der Seite des Gottes-

bekenners. Wir werden uns also als Pragmatisten auf seiten des Gottesbekenners stellen, weil seine Hypothese die gewinn r e i c h e r e und die risiko å r m e r e ist. Die Gotteshypothese ist die praktisch wertvollere Hypothese. Und wie nennen wir nun solche Urteile, mit denen wir besser arbeiten können, als mit ihrem Gegenteil? Wir nennen solche Urteile w a h r. Wahr ist ein Urteil, wenn es sich bewährt, wenn es uns im Lebenskampf f ö r d e r t. Dies alles gilt von der Gotteshypothese. Folglich dürfen wir von ihr sagen: sie ist wahr." Hier wird also bewußt und ausdrücklich die Wahrheit mit der praktischen Bedeutsamkeit, dem Wert, dem Nutzen identifiziert. Eben deshalb wird auch der Fehler des Pragmatismus hier besonders deutlich. Denn Wert und Wahrheit sind zweierlei. Der Pragmatismus ist Umdeutung der Wahrheit in Nützlichkeit.

Es ist übrigens nicht nur der amerikanische Pragmatismus, der diese Umdeutung vollzieht. Sie findet sich auch in den Kreisen des philosophischen P o s i t i v i s m u s. So redet E r n s t M a c h von einem Prinzip der Denkökonomie, das darin bestehen soll, daß ich einen Komplex von Empfindungen unter einen einheitlichen Begriff (z. B. den der Ursache) zusammenfasse und dadurch den V o r t e i l der Voraussicht gewinne und den N a c h t e i l der Überraschung vermeide. Das ist nur eine andere Formulierung dessen, was auch der Pragmatismus meint: ich gewinne einen Vorteil und vermeide einen Nachteil. Wenn eine Erkenntnis das leistet, dann ist sie wahr. Auch in den Kreisen der sog. L e b e n s p h i l o s o p h i e spielt der fragliche Wahrheitsbegriff eine Rolle. Man denke nur an Nietzsche und Bergson. Schon in seiner Schrift „Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" wirft N i e t z s c h e die Frage auf: „Soll nun das Leben über die Wissenschaft herrschen oder das Erkennen über das Leben?" Seine Antwort lautet, daß das Leben übergeordnet ist dem Wissen. Wahr und falsch sind keine objektiven Begriffe. Wahr ist, was wertvoll, falsch, was wertfeindlich ist. Auch hinter der Logik und ihren Urteilen stehen praktische Wertungen. „Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht." „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls." Für B e r g s o n ist die Hauptfunktion des Erkennens die Intuition. Was er über die Wissenschaft sagt, hat nur die Bedeutung einer Nebentheorie. Nach dieser aber ist wissenschaftliche Wahrheit so-

viel wie biologischer Nutzen. Man sieht aus dem allem, daß Rosenberg mit seiner „organischen Wahrheit" nicht allein steht, sondern seine Vorgänger hat und mit ihnen deren Fehler teilt, daß die Wahrheit gleichgesetzt wird mit Wert und untergeht in der Nützlichkeit. Wenn also Dietrich eine radikale Umkehr des philosophischen Denkens fordert, so wird man nicht sagen können, daß in Rosenbergs Wahrheitsbegriff die Forderung erfüllt sei, weil dieser Begriff weder neu noch wahr ist.

d) Aber noch unter einem anderen Gesichtspunkt ist sie nicht erfüllt. Auch Rosenbergs Gottesgedanke entspricht ihr nicht. Er ist enthalten in dem „Mythus des Bluts". „Heute erwacht ein neuer Glaube: der Mythus des Blutes, der Glaube, mit dem Blute auch das göttliche Wesen des Menschen überhaupt zu verteidigen" (S. 114). Also das Blut ist das göttliche Wesen des Menschen. Ja noch mehr: das blutgebundene Ich ist selbst Gott. Man muß sich nämlich von „der unausrottbaren Einstellung, als seien Ich und Gott wesensverschieden", freimachen: sie sind wesenseins. „Der Gott, den wir verehren, wäre nicht, wenn unsere Seele und unser Blut nicht wären" (S. 701). Hinter dem Blut zu suchen und zu forschen ist uns nicht vergönnt. Blut und Mystik des Lebensgeschehens sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe (S. 23). Der „Gott im Busen" ist nicht der Gegensatz des Ich, sondern das Ich selbst (S. 395). Der in allen schlummernde Wert des Volkstums und der Nationalehre ist der Höchstwert, dem alles andere unterworfen ist (S. 545). Diese und alle ähnlich lautenden Sätze in Rosenbergs Buch bedeuten einen mystischen Pantheismus, der nicht neu und nicht wahr ist. Er steht in einer Linie mit vielen anderen, wenn auch nicht in gleicher Weise rassisch bedingten, Pantheismen, und seine Wahrheitsbejahung ruht auf einem doppelten Gedankensprung. Der erste ist die Behauptung des Volkstums als des Höchstwerts. Gewiß ist es ein Wert, dessen Größe vielen erst in der nationalen Wiedergeburt des deutschen Volkes aufgegangen ist. Aber daß es der Höchstwert sei, müßte erst durch eine Wertvergleichung erhärtet werden. Auch im deutschen Lied heißt es doch nur: „über alles in der Welt". Für den Christen gibt es noch einen höheren Wert: sein christlicher Gottesglaube, und erst von ihm aus gewinnt auch das Volkstum seinen wahren Wert. Denn von ihm

aus erscheint es als die Schöpfung Gottes und erst als solche hat sein Wert seine letzte und tiefste Begründung. Die Gleichsetzung von Volkstum und Höchstwert ist der eine Gedankensprung, und der andere ist die Gleichsetzung von Wert und Wirklichkeit. Damit, daß ich einen Wert bejahe, ist noch nicht gegeben, daß er auch Wirklichkeit ist. Damit, daß ich den „Gott im Busen" als Höchstwert bejahe, folgt nicht, daß er auch Wirklichkeit ist, oder daß ich das göttliche Wesen in Wirklichkeit bin. Es folgt höchstens, daß ich es sein möchte, aber nicht, daß ich es bin. Eine Theorie aber, die nur durch einen doppelten Gedankensprung ihr Ziel erreichen kann, ist keine wissenschaftliche Begründung.

Sie wäre es auch nicht, wenn sie von jenen logischen Fehlschlüssen sich frei hielte. Sie müßte, um ihr Ziel zu erreichen, religiös neutral sein, wie es Dietrich im Unterschied von Rosenberg tatsächlich fordert. „Der Nationalsozialismus, sagt er, steht seinem ganzen Wesen nach der religiösen Fragestellung ferne. Er gewährt den Kirchen Raum zu freier religiöser Betätigung, ohne sich selbst auf dieses Gebiet zu begeben" (S. 38). Das kann der Nationalsozialismus in der Tat; und er muß es sogar, wenn er seiner wesensmäßigen Grenzen sich bewußt ist; deshalb kann auch der Christ Nationalsozialist sein, wie es tatsächlich Millionen von Christen gibt, die zugleich begeisterte Nationalsozialisten sind. Aber dann darf der Nationalsozialismus sich nicht mit Rosenbergs Mythus identifizieren; denn dieser verhält sich zum Christentum nicht neutral, sondern steht ihm diametral gegenüber: er denkt pantheistisch und immanent, der Gott des Christentums ist persönlich und transzendent. Von Neutralität kann keine Rede sein. Durch seine Berufung auf Rosenberg setzt sich also Dietrich zu der von ihm gewollten neutralen Haltung in Widerspruch. Rosenberg selbst aber merkt nicht, daß sein Blutsmythus zum Christentum und zwar zu jeder Form des Christentums in diametralem Gegensatz steht. Sonst könnte er nicht zwischen positivem und negativem Christentum unterscheiden und jenes für sich in Anspruch nehmen (S. 78 f. 215). Wenn man freilich fragt, was positives Christentum ist, so lautet die Antwort: „germanisches Christentum", und dieses besteht darin, daß es wie einst so heute wieder „die Kräfte des nordischen Blutes wachruft". Ist das noch „Christentum", zumal „positives Christentum?" Es hilft nichts, daß Rosenberg wiederholt seine Hochachtung vor der geschicht-

lichen Persönlichkeit Jesu bezeugt: wenn seine Religion keinen andern Inhalt hat als den nordischen Blutsmythus, so kann von Christentum nicht die Rede sein.

Wir kommen somit zu dem Ergebnis: Die Wissenschaft, deren Wesen und Gliederung im ersten Teil geschildert wurde, hat für das nationale Erleben Raum, und sie erhält durch die Wucht und Leidenschaft dieses Erlebens immer neuen Auftrieb, ohne jedoch in ihrer formalen Struktur dadurch geändert zu werden. Der Ruf nach einer radikalen Umwälzung des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens erscheint nicht hinreichend begründet, und hat jedenfalls bis jetzt keinen Widerhall gefunden, durch den jene Forderung erfüllt wäre. Der angebliche individualistische Charakter der bisherigen Philosophie gibt dem Ruf kein Recht, weil er nur in beschränktem Umfang vorhanden ist. Rosenbergs Wahrheitsbegriff aber, der dem Ruf entgegenkommen sollte, ist gerade wissenschaftlich nicht haltbar. Der ganze Blutsmythus beruht auf unvollziehbaren Gedankensprüngen und hält einer nüchternen Analyse des Wissenschaftsbegriffs nicht stand. Also mag alles beim Alten bleiben und die Wissenschaft ihr Geschäft weitertreiben, „als wäre nichts geschehen"? Wer so schließen wollte, würde einen gründlichen Fehlschluß begehen. Einer solchen Rückständigkeit soll nicht das Wort geredet sein. Zum Wesen der Wissenschaft gehört gerade, daß sie nicht stille steht. Ein neues Erleben, wie die deutsche Wiedergeburt schließt auch ein neues Erkennen in sich. Die Wissenschaft, die sich damit befaßt, steht nicht stille, sondern schreitet fort. Neue Disziplinen wie Volkskunde, Rassenforschung, Vorgeschichte, Frühgeschichte entstehen, und niemand vermag zu sagen, welche Fortschritte die Zukunft noch bringen wird. Aber es handelt sich dabei um neue Inhalte, nicht um eine formale Methode, die einen neuen Wissenschaftsbegriff begründen würde. Alles, was bisher an neuen Erkenntnissen geboten wurde, ist nicht derart, daß es den Rahmen der Wissenschaft, wie er in unserem ersten Teil gezogen wurde (theoretisches und praktisches Erkennen; empirische und Normwissenschaft) sprengen würde. Ob einmal später Erlebnisse und Erkenntnisse kommen werden, von denen eine solche Wirkung ausgeht, bleibt der Zukunft vorbehalten. Das Problem Volkstum und Wissenschaft hat eine solche Wirkung bisher nicht.

d) Hat sie nicht vielleicht die Existentialphilosophie, wie sie in dem Buch Hans Heyses: „Idee und Existenz“[1]) zum Ausdruck kommt? Heyse ist sich bewußt, einer neuen Philosophie Bahn zu machen. Er gliedert sein in mancher Hinsicht originelles und geistreiches Buch in drei Hauptteile: die Antike (das Griechentum), das abendländische Weltalter, der neue Sinn von Idee und Existenz, Geist und Leben. Schon der erste und zweite Hauptteil lassen den neuen Sinn ahnen, der im dritten zum Durchbruch kommt. Männer wie Sokrates, Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Descartes, Kant, Fichte, Hegel u. a. werden einer kritischen Analyse unterzogen und liefern ihren Beitrag zum Verständnis der neuen Philosophie und der neuen Wissenschaft, die der dritte Hauptteil zur Darstellung bringt. Was ihr ihre weitreichende Bedeutung verleiht, ist der neue Wahrheitsbegriff, der von Heyse verkündigt wird. „Die Wahrheit im tiefsten und eigentlichen Sinn fordert Einsatz und Tat. Auf dem Opfer beruht die Wahrheit des Lebens. Die Erkenntnis, die Wahrheit ist zutiefst eine Kategorie der menschlichen Daseinshaltung, die tiefste Form des Existierens, das sich einzig im Tun bewährt — bewahrheitet. Dies ist die griechische Rechtfertigung des Opfertodes für den geschichtlich gegebenen Staat, für das Vaterland. Sie entspricht unserer eigenen letzten Überzeugung. Darauf beruht es, daß manchem im Kriege im Schützengraben durch Platon, durch diese uns urverwandte griechische Philosophie, der erste Dämmer unsres eigenen germanisch-deutschen Philosophierens aufging — der unlösbare Zusammenhang von Wahrheit, Existenz, Opfer“ (S. 56 f.). An anderer Stelle: „Die Wahrheit, in ihrer Ursprünglichkeit, wird nicht ‚theoretisch‘ erdacht und ergrübelt, sondern in geschichtlichen Schicksalen durch Einsatz und Tun als existentielles Wissen ‚erfahren‘“ (S. 251). „Deshalb gehen wir aus von einem durch die tiefere Erfahrung des Kriegs geleiteten Fragen nach dem Wesen des Menschen, seinem Existieren inmitten des Seins — von der Metaphysik der Existenz. Aus dieser metaphysischen Haltung begreifen, verwirklichen wir die neue Ordnung der Philosophie und der Wissenschaft“ (S. 319). Es ist in der Tat ein neuer Wahrheitsbegriff, den Heyse vertritt. Man kann ihn

1) Vgl. Knittermeyers Aufsatz ZThK 1936.

kurz als metaphysischen bezeichnen. Im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung habe ich einen Wahrheitsbegriff entwickelt, den man als den analytisch-kritischen bezeichnen könnte. Heyse setzt ihn außer Kraft durch seinen neuen metaphysischen Begriff. Die Wahrheit wird nicht erdacht und ergrübelt. Die Metaphysik, in der sie zum Ausdruck kommt, „ist im tiefsten Sinne Geschehen" (S. 269). Aber ist damit ein klarer Gedanke ausgesprochen? Die Metaphysik ist doch unter allen Umständen auch eine Erkenntnis — wie verhalten sich in ihr Geschehen und Erkennen? Bleibt hier nicht eine unlösbare Frage zurück? Ist nicht diese Metaphysik eine spekulative Konstruktion? Liegt eine solche nicht in der ganzen Gedankenführung, die schließlich in dem Satz endet: „Wie die platonische Philosophie gipfelt in der Politeia, so wird unsere Philosophie und Wissenschaft als Form unseres germanisch-deutschen geschichtlichen Lebens ihren höchsten Rang gewinnen in der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs" (S. 352). Im übrigen verweise ich auf die Kritik, welche Knittermeyer an Heyses Buch geübt hat. Sie zeigt jedenfalls soviel, daß der Anspruch auf Neugründung der Philosophie kein Recht hat. Dazu kommt die Schwerverständlichkeit und Dunkelheit, welche dem Buch anhaftet. Man wird zweifeln müssen, ob es in dieser Form sein Ziel, eine neue Epoche der Philosophie heraufzuführen, auch nur in engerem Kreis wird erreichen können.

Kultus und Gemeinde.

Von Dr. Erwin Reisner in Wien.

Das Wort „Religion" ist durch die in jüngerer Zeit so oft wiederholte Feststellung, das Christentum sei nicht die höchste Religion, sondern vielmehr die Krisis aller Religionen, ein wenig in Mißkredit gekommen. Daß diese Feststellung ihre bedingte Richtigkeit hat und zumal in der gegenwärtigen Situation sehr nötig war, soll auch keineswegs bestritten werden, aber wir dürfen daneben doch auch die andere, zweifellos ebenso wahre Wahrheit nicht vergessen, daß die christliche Offenbarung die Erfüllung aller Religionen bedeutet, nämlich insofern als alle Religionen, die es überhaupt gibt, nicht nur

menschliche Veranstaltungen sind mit dem Zweck, das Göttliche dem Geschöpflichen dienstbar zu machen, sondern doch auch in etwas die, obschon verschüttete Ahnung verraten, daß der Mensch im Dienst Gottes steht, von Gott beansprucht ist und nur in der Beantwortung dieses Anspruches sein Leben hat. Auch die Religionen des Heidentums sind irgendwo verborgen re-ligio, d. h. Rückbindung an den heiligen Ursprung, von dem die Welt durch die Sünde Adams in die Zeitlichkeit dieses unheiligen Äons abgefallen ist, auch sie deuten durch ihren Kult, vor allem durch das Opfer symbolisch auf einen bewußtermaßen gesollten Seinszustand hin, der eben dadurch, daß er gesollt, d. h. gefordert ist, die Integrität des bloß weltlichen Daseins in Frage stellt.

Religion kann es nur geben, wo zwischen einem profanen und einem sakralen Raum unterschieden wird, wobei aber jener nicht einfach mit dem „natürlichen" gleichgesetzt werden darf; denn das sogenannte „Natürliche" reicht ja kraft seiner Geschöpflichkeit immer auch in die sakrale Sphäre hinein und ist nur seiner Verkehrtheit, seiner vom Sakralen fortstrebenden Tendenz wegen, also infolge der ihm inhärenten Sünde und nicht seiner Substanz nach, anti-sakral oder eben profan. Allerdings macht sich das Verhängnis der von der Ursünde bedingten anti-sakralen Tendenz auch noch in der Hinwendung zum Sakralen selbst bemerkbar, auch hier tut der Mensch aus seiner verdorbenen Natur heraus nicht das Gute, das er will, sondern das Böse, das er nicht will, so daß die natürliche Religiosität zuletzt den von ihr selbst tendierten Gegenstand verfehlen, ja in sein Gegenteil verkehren muß. Das alles aber vermag doch die Tatsache der grundsätzlich legitimen Unterscheidung zwischen profan und sakral und des ursprünglich richtigen religiösen Ansatzes nicht aus der Welt zu schaffen, und nur mit diesem Ansatz haben wir es zunächst zu tun. Der religiöse Mensch strebt aus seiner Abgefallenheit dorthin zurück, von wo er abgefallen ist. Das muß nun noch keineswegs die radikale Aufhebung oder Negation seiner Existenz bedeuten; denn im Raum der religiösen Verwirklichung ist das Natürliche ja nicht restlos, sondern nur seiner Verkehrtheit nach in Frage gestellt. Seiner Geschöpflichkeit nach hingegen erfährt es sich von dorther geradezu bestätigt, ja gesteigert, und Geschöpflichkeit ist Gegenwärtigkeit im Ange-

sicht des Schöpfers, also überhaupt Gegenwart. Im profanen Raum regiert die Zeit, das unaufhaltsame Sich-selbst-Verlieren, im Raum des Heiligen aber kommt die Zeit zum Stillstand, stellt sich die Vorzeitlichkeit des Anfangs wieder her.

Als Verbundenheit mit dem Göttlichen und Schöpferischen ist Religion immer auch schon Verbundenheit mit den anderen Geschöpfen *als solchen*. Darum versteht sich die religiöse, die kultische, die liturgische Gebärdensprache nicht bloß als heilige Sprache zwischen Gott und Mensch, sondern auch als die Ursprache von Mensch zu Mensch im Gegensatz zur Alltagssprache, als Sprache der *Gemeinde* im Gegensatz zur Sprache der Gemeinschaft im profanen Sinn. Dennoch aber besteht zwischen beiden Formen der Sprache wie zwischen beiden Formen des Miteinanderseins ein gewisser Zusammenhang. Die kultische Sprache und die Gemeinde stellen im Grunde nur den gereinigten geschöpflichen Extrakt aus der Alltagssprache und der natürlichen Gemeinschaft dar oder wollen ihn doch wenigstens darstellen, und zwar wird sich der Übergang von der einen Sphäre in die andere um so zwangloser durchführen lassen, je ähnlicher bereits die natürliche Gemeinschaft der religiösen Gemeinde ist, mit anderen Worten, je mehr Gegenwarts- oder Ewigkeitsgehalt bereits das alltägliche Leben hat. Die Sprache der Liturgie ist ja nichts weiter als die in der Richtung auf das überzeitlich Gültige hin gesteigerte Umgangssprache. Was schon in dieser überzeitlichen Charakter hat, vom Überzeitlichen her lebt und ein Überzeitliches bedeutet, das tritt hier einfach befreit von allem Beiwerk des ewigkeitsfremden zweckbedingten Daseins hervor. Der Schritt vom Profanen zum Sakralen wird somit verhältnismäßig leicht zu vollziehen sein, wo die Menschen in ihrem Zusammenleben sich ständig ihrer Gottgeschaffenheit und Gottgetragenheit bewußt und also eigentlich schon eine Gemeinde sind. Aus dieser a priori gegebenen Gemeindehaftigkeit des ganzen Lebens bezieht dann auch der Kultus eine außerordentlich reiche und sinnlich-bildhafte Sprache, in der sich vorwiegend die Verklärung und nicht umgekehrt die Negation des Natürlichen ausdrückt. Dagegen wird der Kult ärmer und unsinnlicher in dem Maß, in dem sich die Glieder der Gemeinschaft vereinzeln und die Formen des sozialen Beisammenseins nicht mehr von lebendigen Wechselbeziehungen zwischen geschöpflichen Personen, sondern von in-

dividuellen, auch kollektiv-individuellen, also etwa völkischen oder politischen Zwecken bestimmt sind. Die individualistische Zweckgemeinschaft stellt das polare Gegenteil der Gemeinde dar, weshalb ihre Formen liturgisch untauglich sind; ja die Liturgie wird hier, sofern sie nicht überhaupt verschwindet und ihren Protest im Schweigen geltend macht, die radikale Andersartigkeit der Gemeinde der natürlichen Gemeinschaft gegenüber mit allem Nachdruck betonen müssen. Zwischen den beiden äußersten Extremen der Bejahung und der Verneinung des Natürlichen liegt freilich eine ganze Skala von Möglichkeiten, und für jede von ihnen gilt, daß von dem Heiligen her, das der Kult darzustellen sucht, das Natürliche seiner Geschöpflichkeit nach bejaht, seiner Verkehrtheit nach aber verneint wird. Je nachdem also, wo der Mensch das eigentliche Sinnzentrum seines Daseins sucht, ob in der Gottzugewandtheit oder in der Gottabgewandtheit, wird der Kultus den Ton auf das Ja oder auf das Nein zu legen haben.

Wir können das Wort Religion — Rückbindung — auch rein zeitlich verstehen als Bindung an das Zurückliegende, also an das *Vergangene*. Ein Mensch ist religiös im allgemeinsten Sinn, sofern er sich als der Heutige dem Gestern verpflichtet weiß, sofern er erkennt und sich danach richtet, daß die Gleichzeitigkeit von Gestern und Heute über dem bloß zeitlich bedingten Heute oder Jetzt steht. Vom Heute her gesehen bedeutet daher die religiöse Haltung erstens die *Hingabe* des Jetzt an das Einst oder richtiger an die Einheit beider, nämlich des Jetzt, das im Gegensatz zum Einst für sich selbst die Gegenwart in Anspruch nimmt, und zweitens doch auch die Erfüllung gerade dieser Jetztheit, sofern sie eine *erinnernde* ist, sich bereits in der zeitüberlegenen Gegenwart geborgen weiß oder, was dasselbe sagt, teil hat an dieser Gegenwart. Der sakrale Raum, der Raum, in dem sich die kultische Handlung abspielt, trägt somit verglichen mit der profanen Jetztwelt notwendig das *Signum der Vergangenheit*, und auch die Sprache, die hier gesprochen wird, unterscheidet sich von der gebräuchlichen Umgangssprache demgemäß durch eine gewisse Altertümlichkeit. Alles Kultische archaisiert, nicht weil es das Vergangene als bloße Gewesenheit höher bewertet als das Rezente, sondern weil durch die Aktualisierung des Gestern im Heute, also durch das Zusammentreffen beider die Gegenwart verwirklicht erscheint. Die

wiederholt erhobene Forderung nach einem zeitgemäßen Kultus oder nach einer zeitgemäßen Liturgie ist darum vollkommen abwegig. Da der Kultus die Wirklichkeit in das Licht der Ewigkeit stellen soll, gehört das Herkömmliche und von alters her Überlieferte zu seinem Wesen. Die Ahnung der Ewigkeit wird uns eben dadurch vermittelt, daß ein Vergangenes im Jetzt sich ereignet, und darin, nämlich in der Vergegenwärtigungsfähigkeit des Vergangenen liegt auch seine unantastbare Autorität dem Jetzt gegenüber begründet. Das Vergangene hat ja nicht Autorität als das, was damals war und heute nicht mehr ist — als solches ist es nur ein erledigtes Jetzt —, sondern als das, was damals war und heute noch immer ist, also verglichen mit dem bloß Zeitgemäßen einen wenigstens relativen Ewigkeitswert beanspruchen kann. Hier haben wir ja auch den Grund für die Autorität des Vaters und überhaupt des Väterlichen zu suchen. Der Vater ist der, der war, bevor ich war, und noch immer ist, während ich schon bin, wenn nicht leiblich und lebendig, so jedenfalls in meiner Erinnerung. Im ewigen Gott haben wir darum den Vater schlechthin zu erkennen, er ist, ehe denn Abraham, ja ehe denn Adam ward. Und von väterlicher Art ist eben auch die Autorität des Kultischen. Sofern sich das Kultische auf Gott und nicht auf irgendeinen Götzen bezieht, läßt sich von ihm gar nicht sagen, daß es irgendwann einmal in der Zeit entstanden wäre; denn wie weit immer ich auch zurückgreife, immer finde ich den Kult als etwas bereits Dageweſenes, als etwas bereits Überliefertes. Der Kult geht zuletzt zurück auf eine Zeit, da es noch keine Zeit gegeben hat, nämlich auf den gegenwärtigen Urquell aller Zeit. Eben deshalb kann er auch die geprägten liturgischen Formen, die sakrale Sprache und Gebärdensprache nicht entbehren. In diesen Formen und in dieser Sprache kommt ja zum Ausdruck, daß es sich hier um eine der Geschichte entzogene Wirklichkeit handelt, daß hier der ewige Hintergrund des zeitlichen Wandels selbst, ja das Ende der Geschichte in Erscheinung treten soll. Die immer gleich bleibenden liturgischen Handlungen sind so ursprünglich nicht als Wiederholung, sondern als Vergegenwärtigung des Gegenwärtigen zu verstehen.

Allerdings kann die Ewigkeit, die da im sakralen Raum des Kultischen hervortritt, nur eine relative, eine symbolische, eine Quasi-Ewigkeit sein; denn sie kommt ja durch die In-Eins-Setzung eines zeitlichen

Einst mit einem zeitlichen Jetzt zustande, sie umfaßt nicht den Anfang und das Ende, das A und das O. Relativ ewig, das heißt andererseits relativ zeitlich, und darum eben vermag sich hier das Bleibende auch nur dem Gesetz der Zeit entsprechend in der Form der Wiederholung zu manifestieren. Kulthandlungen lassen sich nicht ein für allemal verrichten. Immer wieder fällt der Mensch aus ihrem Bereich in den profanen zurück, und immer wieder muß er von neuem den Zugang zum Sakralen suchen. Das macht neben manchem anderen die Erfüllungslosigkeit der „natürlichen" Kultreligionen aus. Sie meinen zwar die Ewigkeit, aber sie können sie nur in ihrer Abspiegelung als relative Gegenwart, als Gleichzeitigkeit eines Heute und eines Gestern ergreifen, die ja in ihrem Zusammen abermals in die Zeit eingebettet sind. Indem sie ergriffen wird, erzeugt die Quasi-Ewigkeit aus sich heraus die Notdurft der Zeit, zu deren Linderung sie nichts als wieder nur sich selbst und damit die weitere Notdurft anzubieten hat. Diesem Verhängnis entrinnt die Religion nur dann, wenn sie sich in ihren Veranstaltungen offen hält für die alles bloß Kultische transzendierende Ewigkeit des geoffenbarten Gottes und sich von dort her sowohl gerichtet wie erfüllt weiß. Genau genommen ist damit nichts anders gesagt als dies, daß die Religion, da sie in ihrer Geschichtlichkeit niemals absolute Rückbindung sein kann, *nun selbst einer weiteren Rückbindung bedarf*, durch welche sie aus der Dimension des geschichtlich erscheinenden Religiösen überhaupt herausgehoben wird. Sofern sie jedoch diese ihre Bedürftigkeit zum Ausdruck bringt und sich nicht als letztgültige Lösung gibt, ist sie auch ihrer kultischen Gestalt nach legitimes Symbol für den der zeitlichen Unrast enthobenen Frieden Gottes. Wir werden weiter unten sehen, daß die Religion einmal als symbolisch-geschichtliche und einmal als absolute Rückbindung eben das ist, was der Verfasser des *Hebräerbriefes* die *Ordnung Aarons* bzw. die *Ordnung Melchisedeks*, des Königs von Salem, des Friedenskönigs nennt.

Im Kult tritt, wie gezeigt wurde, die Vergangenheit auf den Plan und fordert die Hingabe des Heute an das Gestern, des Jetzt an die Überzeitlichkeit; ja die Kulthandlung ist gar nichts weiter als eben diese Hingabe und das will sagen: als das *Opfer*. Im Opfer kulminiert darum jede echte Liturgie; und wo sie das nicht tut, dort hat

sie ihren eigenen Sinn aus den Augen verloren, dort ist sie zu einer leeren Schale geworden. Nur opfernd kann der Vorhof durchschritten werden, der den Vorhof des Tempels vom Heiligtum trennt. Im Opfer verwandelt sich die Zeit in Gegenwart, die Gemeinschaft in die Gemeinde und die Unrast in Ruhe. Man wird darum das Sich-Erheben über den Alltag im sakralen Bereich auch nicht als Flucht aus dem Alltag und aus seinen Beschwernissen mißverstehen dürfen. Solange der religiöse Vorgang überhaupt ernst genommen wird, ist der Eintritt in das Allerheiligste nur mit dem Kreuz auf den Schultern, also mit der ganzen Last, die das Leben dem Menschen aufbürdet, möglich, ja dieser Last wird hier sogar noch einiges zugelegt. Nur im Durchleiden des Werktags wird man reif für den Feiertag, und nur von einem so erlittenen Feiertag her fällt ein Segen zurück auf den Werktag. Im echten Feiertag kommt zum Vorschein, was auch der Alltag eigentlich schon sein sollte. Ein Feiertag hingegen, der die Woche hinter sich läßt wie eine unbequeme Plage, ist gar kein wahrer Feiertag, sondern bloß ein Erholungstag, der mit der den Kindern Gottes verheißenen Ruhe jedenfalls nichts zu tun hat. Hier erholt sich und vergnügt sich der unverwandelte Mensch, hier umtanzt die Menge, statt sich vor dem Angesicht Gottes zu beugen und von ihm den Frieden zu empfangen, das goldene Kalb, den Götzen des Alltags.

Durch das Opfer wird die im Heiligtum versammelte Gemeinschaft zur Gemeinde, d. h. die Beziehungen, die hier ein lebendiges Verhältnis zwischen den Menschen herstellen, sind anderer Art als jene, die draußen in der Welt gelten, ja eben diese weltlichen Beziehungen, diese natürlichen Verbundenheiten sind es, die als eigentliche Opfergabe auf den Altar gelegt werden müssen, damit die Einzelnen einander als Geschöpfe Gottes und als gar nichts anderes erkennen und bejahen können. Vor allem gilt das für die Hüter des Kultes und der Gemeinde, für die Priester. Darum sagt Moses zu den Leviten: „Wer von seinem Vater und von seiner Mutter spricht: Ich sehe ihn nicht, und von seinem Bruder: Ich kenne ihn nicht, und von seinem Sohn: Ich weiß nicht, die halten deine Rede und bewahren deinen Bund. Die werden Jakob deine Rechte lehren und Israel dein Gesetz; die werden Räucherwerk vor deine Nase legen und ganze Opfer auf deinen Altar" (Dtn. 33, 9—10). Aber dieser Vorrang der Leviten ist nur ein relativer; denn das

ganze Israel soll nach der Berufung ein priesterliches Volk, und das bedeutet eben eine Gemeinde sein, keine bloße Gemeinschaft wie die Heiden, die auch noch ihre Geschlechtlichkeit mit hineinnehmen in den geweihten Raum ihrer Tempel. Freilich werden wir das nicht ausnahmslos von allen Heiden sagen dürfen; denn auch in vielen heidnischen Kulten finden wir ein Wissen um die Gemeinde, und selbst dort, wo zeitweise sexuelle Orgien u. dgl. als kultische Handlungen vorkommen, gibt sich doch, obgleich in völlig verzerrter Gestalt, eine gewisse Ahnung vom Sinn des Opfers und der aus ihm erstehenden Gemeinde darin zu erkennen, daß die geschlechtliche Vermischung wahllos und also gerade nicht zwischen Ehegatten stattfindet. Daß dies eine Dämonisierung des ursprünglichen Gemeindegedankens bedeutet, nämlich geradezu eine Verkehrung in sein Gegenteil, ist wohl klar, aber nur das Rechte kann verkehrt und nur das Heilige dämonisiert werden.

Der israelitische Kultus des A. T. unterscheidet sich von allen zeitgenössischen heidnischen Kulten durch seine *Transparenz für den absoluten Ursprung*, die absolute Gemeinde und den Sabbath Gottes. Die Heiden begnügen sich und müssen sich begnügen mit den ihnen von Natur aus gegebenen Möglichkeiten, weshalb sie in der Vergottung des Endlichen, des nur relativ Ewigen, also im Götzendienst stecken bleiben. Den Kindern Abrahams und Jakobs hingegen offenbart sich durch das Medium des natürlichen Kultes hindurch der lebendige Gott und verklärt diesen solchermaßen zu einem Symbol und Vorzeichen der ewigen Religio. Das mosaische Gesetz ist für den, der es recht zu lesen versteht, dem der Heilige Geist die Erleuchtung schenkt, das *Gesetz der Selbstaufhebung des bloß Gesetzlichen*. Hinter ihm steht als letzte Instanz der Herr des Gesetzes, der selbst durch kein Gesetz gebunden ist, sondern sich erbarmt, wessen er sich erbarmt. Allerdings hat das israelitische Volk seine Berufung oft genug verkannt und sich demgemäß als bloße Gemeinschaft des Blutes mißverstanden. Natürliche Gemeinschaft war und ist Israel als Volk unter Völkern, als nationale und politische Größe, Gemeinde Gottes aber nur im Durchblick durch diese äußere Form und im Hinblick auf den im Allerheiligsten aufbewahrten Gnadenstuhl, auf die Lade Jahves. Im Augenblick, da das erwählte Volk seine Erwählung politisch deutet und sich zum irdischen Herrscher über

die Völker berufen glaubt, fällt es notwendig auch von Gott zu den Götzen ab, richtet es sich im Vorhof des Tempels häuslich ein, statt geistlich geopfert, wie sein Vater Isaak, die Schwelle zum Allerheiligsten zu überschreiten und so an der Ruhe Gottes teilzunehmen.

Vor der Versuchung der Selbstbeschränkung auf das bloß Nationale und Geschichtliche ist auch das Priestertum Israels nicht gefeit. Im entscheidenden Augenblick versagt sogar der Hohepriester Aaron und wird aus einem Diener Jahves zu einem Götzendiener, der dem Volk aus den geopferten Ringen den goldenen Abgott gießt. Diener Jahves kann Aaron eben nur sein, solange er sich selbst in den Dienst eines höheren Priesters gestellt weiß, auf den er nur gleichnishaft hindeutet, und dieser höhere Priester ist schon im A. T., wenn auch unsichtbar, der verheißene Messias Jesus Christus. Im Hebräerbrief wird Jesus ein Priester nicht nach der Ordnung Aarons, sondern nach der Ordnung Melchisedeks genannt, und zwar weil Levi, der Stammvater Aarons, noch in den Lenden Abrahams war, als dieser dem König von Salem den Zehent als die dem Priester zustehende Abgabe leistete und von ihm gesegnet wurde. „Nun ist ohne allen Widerspruch, daß das Geringere von dem Besseren gesegnet wird" (Hebr. 7, 7). Also steht Melchisedek bzw. der Priester nach der Ordnung Melchisedeks über Levi und Aaron, und das Gesetz seines Priestertums über dem levitischen. Darum ist die wahre Gemeinde Gottes und das heißt zuletzt die Gemeinde des Neuen Bundes, die Gemeinde Christi nicht die, die dem menschlichen Priester den Zehent zu leisten hat und mit ihrem Kult, so wie jene des Alten Bundes, im geschichtlichen Bereich verharrt, sondern jene, die durch ihren himmlischen Priester unmittelbar „in das Inwendige des Vorhanges", in das Allerheiligste des ewigen Vaters geleitet wird. Nach der Weise Melchisedeks ist ein anderer Priester aufgekommen, „welcher nicht nach dem Gesetz des fleischlichen Gebotes gemacht ist, sondern nach der Kraft des ewigen Lebens" (Hebr. 7, 16). Die Ordnung dieses Priestertums gilt aber freilich nur für die Gläubigen, die wahrhaft dem Neuen Bund des Blutes Christi zugehören, und nicht für die anderen, die weiter ihrer Fleischlichkeit leben; für sie ist vielmehr auch in Zukunft das Priestertum Aarons mit allem, was damit zusammenhängt, also mit Zehent, Kult und Opfer, bestimmt.

In Christus wird offenbar, was im A. T. bloß noch durchscheint, das vom Kult eigentlich Gemeinte, das absolute, das Ganz-Opfer und die absolute Gemeinde als Communio Sanctorum. Hier tritt Gott in menschlicher Gestalt jedem Einzelnen als Einzelner entgegen. Damit schließt er die Epoche des israelitischen Volkskultes ab und eröffnet jene des reinen Gemeindekultes, der Gemeinschaft im Heiligen Geist. Sinnfällig kommt diese Wendung in der Einsetzung des Abendmahls zum Ausdruck. Jesus stiftet sein Sakrament des N. T. an dem gleichen Tisch, an dem er mit den Jüngern das Osterlamm, also das Opfertier des A. T. verzehrt. Das letzte kultische Gemeinschaftsmahl nach der Ordnung Aarons wird so zum ersten Gemeindemahl nach der Ordnung Melchisedeks. War das israelitische Opfermahl wirklich eine Mahlzeit im Vollsinn des Wortes, nämlich eine Mahlzeit, die körperlich sättigte und insofern ein Vorgang des natürlichen Lebens blieb, so hat das Abendmahl mit Sättigung im physischen Sinn nichts mehr zu tun. Wer dieses Opfermahl nimmt, bringt vielmehr ein Ganz-Opfer, indem er essend gerade auf den natürlichen Erfolg des Essens verzichtet. Seine Sättigung ist das Wissen um die Unersättlichkeit des zeitlichen Hungers und um die den Kindern Gottes im verheißenen Reich vorbehaltene Ruhe. Wer dagegen das Abendmahl nimmt, um satt zu werden, der ißt und trinkt nach den Worten des Apostels im 1. Korintherbrief sich selbst das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet von anderen Leibern. Das Abend-Mahl ist ein *eschatologisches* Mahl, so wie die Abendmahlsgemeinde eine eschatologische Gemeinde ist oder doch wenigstens sein sollte.

Über jedem christlichen Kirchenportal hätten eigentlich die Worte zu stehen: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein. Und wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolget, der kann nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 26—27). Im Inneren der Kirche aber müßten dem Eintretenden die Worte entgegenleuchten: „Liebet eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen" (Matth. 5, 44). Dort wird die natürliche Gemeinschaft, die Gemeinschaft dieser Welt aufgehoben, hier die Gemeinde des Neuen Bun-

des aufgerichtet. Jesus hat uns das Opfer nicht abgenommen, er hat nur die in der Zeitlichkeit dargebrachten Opfer nach der Ordnung Aarons außer Kraft gesetzt, dafür aber das viel radikalere Opfer der Zeitlichkeit selbst nach seinem eigenen Beispiel gefordert. Man kann darum Christ im vollen Sinn nur sein als einer, der die Geschichte und alle geschichtlichen Aspirationen hinter sich gelassen hat. Und so wurde die christliche Haltung ja auch tatsächlich von der Urgemeinde verstanden. Hier brauchte der Gläubige den Priester nach der Ordnung Aarons nicht mehr, weil er ja dem Priester nach der Ordnung Melchisedeks, der zur Rechten des allmächtigen Vaters thront, unmittelbar gegenüber stand. Das Weltleben galt jenen ersten Christen nichts, es war geistlich geopfert im Blick auf die Wiederkunft des zum Himmel aufgefahrenen Herrn. „Denn noch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen" (Hebr. 10, 37). In Christus gestorben und begraben stand die Urgemeinde der Apostel an der Schwelle zum Allerheiligsten. Diesem absoluten Kult gegenüber mußte der bloß symbolische des israelitischen Tempeldienstes jede Bedeutung verlieren; denn eben das, worauf hier bloß hingewiesen wurde, war ja nun erfüllt: der wahre Hohepriester war durch sein eigenes Blut als erster an der Spitze der Gemeinde in das Heilige eingegangen (Hebr. 9, 12).

In dem Maße jedoch, in dem die christliche Kirche späterhin die eschatologische Haltung aufgibt und zur geschichtlichen Größe wird, nimmt auch die Spannung zwischen profanem und sakralem Raum wieder zu, die Situation des Alten Bundes tritt von neuem ein, und das Priestertum Aarons schiebt sich abermals zwischen die Gemeinde und das Priestertum Melchisedeks. Der christliche Gottesdienst nimmt kultische Formen an, weil man die Nötigung fühlt, den Gegensatz zwischen dieser Welt, in der man nun wieder mit beiden Füßen steht, und dem Reich Gottes auch in sinnlich-anschaulicher Weise zu betonen. Der äußere Kult soll erstens dem Bedürfnis der ewigkeitsblinden neuen Gemeinde nach sichtbaren Gestalten gerecht werden, also in ihrer zeitlichen Sprache reden, zweitens aber in eben dieser zeitlichen Sprache die Unzulänglichkeit alles Zeitlichen zum Bewußtsein bringen. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß diese Verwandlung der eschatologischen Urgemeinde in eine Kultgemeinde mit streng geordneten litur-

gischen Riten einen Abfall bedeutete, aber das Tadelnswerte daran war doch nicht eigentlich der neue Kult, sondern das Abgleiten in die Geschichtlichkeit, auf das jener notwendig folgen mußte und gar nicht ausbleiben durfte, wenn nicht überhaupt alles verloren sein sollte. Die Ordnung Aarons kann dort, wo die Ordnung Melchisedeks vergessen ist, eben nicht entbehrt werden. Die im Glauben der Urgemeinde unmittelbar ergriffene Ewigkeit mußte nun wieder gleichnishaft durch die Wiederholung der immer gleichen Handlung und durch die Quasi-Ewigkeit der Vergegenwärtigung eines zeitlich Vergangenen dargestellt werden.

Zweifellos wurde das Abendmahl ursprünglich nicht als Opfer im kultischen Sinn, sondern den Einsetzungsworten entsprechend als Gedächtnismahl verstanden, und zwar so, daß die Gemeinde selbst als Abend-Gemeinde (als Auszugs-Gemeinde, aber nicht aus Ägypten, sondern aus der Welt) um den Tisch versammelt war und hier den Anbruch des neuen Morgens erwartete. Das Abendmahl wurde aber zum Meß-Opfer in dem Augenblick, da man die Weltzeit, in der man lebte, nicht mehr als Abend, sondern als Tag feierte, da man also wieder begann, die Welt, so wie sie ist, in ihrer Gottferne lieb zu haben. Das kultische Opfer kommt, wie wir schon früher sagten, von der Zeit nicht los und muß darum dauernd rhythmisch wiederholt werden. So war es mit den Opfern des A. T. und so war es nun auch wieder mit dem Meßopfer der christlichen Kirche. Obwohl also im Hebräerbrief ausdrücklich betont wird, daß Christus sich nicht oftmals opfere, „gleichwie der Hohepriester gehet alle Jahre in das Heilige mit fremdem Blut" (9, 25), „sondern durch sein eigen Blut Einmal in das Heilige eingegangen" ist (9, 12), tritt nun doch an die Stelle dieses einmaligen und ein für allemal gebrachten Opfers seine kultische Wiederholung, wenn auch gewiß, was wir nicht übersehen wollen, hier die Wiederholung das einmalige und an sich unwiederholbare Opfer Christi meint.

Die Formen und Ausdrucksgebärden des Kultischen sind der Zeit unterworfen, obgleich sie ein Überzeitliches bedeuten und insofern Absolutheit beanspruchen. Zwischen diesem Absolutheitsanspruch und jener Zeitbedingtheit besteht ein Spannungsverhältnis, das zu Konflikten führen muß, sobald sich aus irgendwelchen Gründen die tradi-

tionellen Formen überlebt haben, das heißt, sobald das Vergangene, an dem sich die Ewigkeit vergleichnissen soll, sich nicht mehr als ein Erinnertes und damit noch immer Gegenwärtiges, sondern nur noch als Vergangenes und daher Fremdes erfassen läßt. Mit diesem Konflikt sucht nun der Mensch so oder so fertig zu werden. Die erste und nächstliegende Lösung, die eigentlich keine Lösung ist, begnügt sich damit, die überkommenen und nunmehr erstarrten Formen festzuhalten, obwohl sie ihren ursprünglichen Sinn verloren haben, und aus dem, was früher einmal lebendiges Gleichnis war, ein totes Gesetz zu machen. Das Sakrale wird hieratisch, die Starrheit des Kultischen wird Selbstzweck und an sich für ewig gültig gehalten. An die Stelle der sakramentalen Vermittlung tritt das opus operatum. Man kann diese Scheinlösung auch die pharisäische nennen. Der Mensch setzt hier der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit seines Lebens einfach die Unveränderlichkeit eines bereits Gestorbenen entgegen und meint in der liturgischen Angleichung an dieses den geforderten Schritt aus dem Vorhof in das Allerheiligste tun zu können. Die solchermaßen zustande kommende Gemeinde ist im Grunde nichts anderes als eine Versammlung von Toten, die alle in gleicher Weise ihre Persönlichkeit ausgelöscht haben.

Aber der Mensch will und kann eben kein Toter sein, auch nicht und gerade nicht in seiner religiösen Betätigung, die ja auf das Leben schlechthin zielt, und so wird er dort, wo ihm die Hingabe seiner Selbstheit als letzter Zweck vorgehalten wird, schließlich auch noch auf dem Weg über die Selbstverneinung sich zu behaupten und sein Lebensgefühl zu steigern suchen. Damit aber verwandelt sich der hieratische Kult in den dämonischen oder magischen. Handelt es sich dort bloß um den Verlust des Geistes, so hier um dessen Verkehrung in sein Gegenteil. Wir haben schon früher angedeutet, daß das auf die natürliche Religiosität beschränkte Heidentum zuletzt fast immer zu diesem Ende kommt und in der orgiastischen Sprengung der profanen Ordnungen den Durchbruch zur Gemeinde sucht. Aber auch die christliche Kirche ist in ihrer Geschichtlichkeit nicht immer und nicht überall an der Gefahrzone des Dämonischen und Magischen unbeschädigt vorbeigekommen, wenn sie, die ja die Verheißung hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, vor dem Sturz in den Abgrund auch

bewahrt geblieben ist. Es gibt übrigens relativ harmlose oder scheinbar harmlose Stufen des Magischen, die als solche dem Durchschnittschristen noch kaum zum Bewußtsein kommen, wie z. B. der Mißbrauch des Sakralen als Asyl für Weltflüchtlinge. Man umgibt sich mit den Weihrauchschwaden des Kultes oder vielleicht auch nur der religiösen Gefühle, man kostet die Stimmungen des Feiertages aus, nur um solcherweise wenigstens für einige Stunden der Plage des Alltages zu entrinnen. Die uns durch die liturgischen Riten vorgeführte Vergangenheit tritt so in das Licht romantischer Verklärung; man stirbt gleichsam in sie hinein und beseligt sich an dem Gefühl, das Jetzt abgeschüttelt zu haben. All dem gegenüber ist freilich mit Recht die unvergleichlich höhere Dignität des Alltags zu betonen. Das Sakrale darf nicht zum Zauber- und Wundergarten entarten, es darf uns nicht über die Härte der Wirklichkeit hinwegtäuschen wollen, sondern muß gerade dadurch erkämpft werden, daß wir diese Härte willig als Kreuz auf uns nehmen. Schon der religiöse Romantiker und nicht erst der Orgiast macht aus dem Kultischen ein Genußmittel, stellt also Gott in seinen Dienst, statt umgekehrt sich in den Dienst Gottes zu stellen und die Gnade nur in schlichter Dankbarkeit anzunehmen. Demgemäß wird ihm das Aufgehen in der Gemeinde zum rauschhaften Untertauchen in der amorphen Masse, in einer ungegliederten Allgemeinheit, die alles Persönliche verschwinden und das eigentliche Kennzeichen der wahren Gemeinde (Joh. 13, 35), die Liebe von Geschöpf zu Geschöpf gar nicht aufkommen läßt.

Es gibt nun aber doch auch eine Möglichkeit, die überlieferten Formen zu bewahren, ohne dabei der pharisäischen Gesetzlichkeit oder der Magie zu verfallen. Voraussetzung ist hier allerdings der Glaube als die „gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet" (Hebr. 11, 1), d. h. der Glaube in Jesus Christus, dem Priester nach der Ordnung Melchisedeks. Die Ordnung Melchisedeks hebt die Ordnung Aarons wohl auf und macht sie überflüssig, aber verbietet sie damit doch keineswegs. Die „Kinder" sind zwar frei, sie entrichten jedoch die Tempelsteuer, um kein Ärgernis zu erregen (Matth. 17, 24—27). Außerdem aber gilt die Aufhebung der Ordnung Aarons ganz streng genommen eben nur für die rein eschatologische Urgemeinde, die alles Geschichtliche hinter sich gelassen hat, und nicht auch für die geschichtliche Christenheit der späteren Zeit, sofern sie geschichtlich ist.

Der abendländische Christ lebt ja ganz anders als die ersten Jünger der Apostel. Seine Religiosität, soweit sie überhaupt echt ist, bleibt ein ständiges Oszillieren zwischen eschatologischer Glaubenshaltung und äußerer Gesetzlichkeit, und dieser entspricht eben immer die Ordnung Aarons. So erhebt er sich also einerseits als Erbe der Urgemeinde über alles Sinnlich-Kultische und steht doch andererseits als Verleugner derselben Urgemeinde, der er ja gleichfalls ist, unter der Forderung, sich die ewige Wahrheit in der zeitlichen Gleichnissprache vermitteln zu lassen; und von allen zeitlichen Gleichnissen sind die überlieferten zweifellos die besten. Das muß vor allem auch zur teilweisen Rechtfertigung der katholischen Kultordnung gesagt werden. Gewiß finden wir im Katholizismus viel Pharisäisches und auch viel Magisches, aber es wäre unbillig, darin sein Wesen zu suchen. Der katholische Kult ist vor allem Gleichnis, Ordnung Aarons als Hinweis auf die Ordnung Melchisedeks. Solange er sich so und nicht anders versteht, ist er aller Achtung wert und muß auch von jenen evangelischen Christen, die ihren Standpunkt wirklich am Ufer des Eschatologischen bezogen haben und das nicht bloß behaupten, während sie sich tatsächlich in ihrer Weltlichkeit sehr wohl fühlen, anerkannt werden.

Die Reformation hat den Kult, vor allem den Opferkult der alten Kirche verworfen, und zwar unter Berufung auf die Kultlosigkeit der Urgemeinde und gerade auch auf die bezüglichen Stellen des Hebräerbriefes. „Denn Christus ist nicht eingegangen in das Heilige, so mit Händen gemacht ist (welches ist ein Gegenbild des wahrhaftigen), sondern in den Himmel selbst, nun zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes für uns" (Hebr. 9, 24). Darauf also gründet sich der reformatorische Protest sowohl gegen die Äußerlichkeit und Gesetzhaftigkeit des Gottesdienstes wie auch gegen die Wiederholung des einmaligen Opfers Christi in der Messe. Nun muß aber doch gefragt werden: Was setzt die Reformation und der spätere Protestantismus an die Stelle der Kult-Gemeinde? Wird die streng eschatologische Haltung der Urgemeinde auch wirklich erneuert? Steht der evangelische Kirchenchrist der Neuzeit dem Ende aller Dinge, dem Gericht und der Auferstehung auch tatsächlich von Angesicht zu Angesicht gegenüber, so daß also für ihn ausschließlich das Priestertum Melchisedeks und gar nicht mehr jenes des Aaron in Geltung bleibt? Gewiß, die Ablehnung der Messe als Wiederholung

des Opfers von Golgatha läßt sich biblisch sehr wohl begründen. Ob aber die reformatorische Kirche ein Recht hatte, hier Protest einzulegen, ist eine ganz andere Frage, deren Beantwortung davon abhängt, ob die Protestierenden nun ihre Weltzeit nicht auch als Tag, sondern wirklich als Abend verstanden haben, und es wird wohl schwer fallen, darauf einfach ein klares Ja zu sprechen; denn wenn man existentiell im Abend steht, dann duldet man, dann leidet man und wird vielleicht, wenn es sein muß, zum Märtyrer, aber man trachtet sich nicht mit weltlichen Mitteln gegen die Welt durchzusetzen und vermengt vor allem nicht die Heilsgewißheit aus dem Glauben mit spießbürgerlicher Zufriedenheit. In beiden Fällen aber handelt es sich um Abgleitungen, die für den Protestantismus mindestens ebenso kennzeichnend sind wie das Pharisäertum und der Magismus für die katholische Kirche. Wir reden hier durchaus nicht nur von den einzelnen evangelischen Christen, sondern von der evangelischen Kirche als Gesamtheit, mag sie sich nun lutherisch oder reformiert nennen, also von der evangelischen „Gemeinde". Es läßt sich einfach nicht leugnen, daß der Protestantismus immer mehr die bloß natürliche Gemeinschaft, das Heute, also das, was noch diesseits jener gewissen Schwelle liegt, die man nur überschreiten kann, wenn man seinen Vater, Mutter, Bruder usw. haßt, die Gemeinschaft des Alltags an die Stelle der eschatologischen Gemeinde gesetzt hat, indem er wohl einerseits die geschichtlich-übergeschichtlichen Kultformen der römischen Kirche verwarf, andererseits aber keineswegs darauf verzichten wollte, selbst eine geschichtliche Größe und eine geschichtliche Macht zu sein. Für die Kinder der Welt jedoch hat Christus das Gesetz gerade nicht aufgehoben, und der Satz, daß Er das Ende des Gesetzes ist, gilt nur für jene, die mit Ihm ihr Kreuz auf sich nehmen, d. h. an Stelle des kultischen Opfers in der Zeit das Opfer ihrer Zeitlichkeit zu bringen gewillt sind.

Es ist nicht so, daß wir nun, nachdem Christus das Seinige für uns getan hat, uns im Jetzt befriedigen könnten. Nicht die Pflicht zur Rückbindung an den ewigen Ursprung ist von uns genommen, sondern nur der Stachel des Todes, das will sagen: das mit der entscheidenden Rückbindung unaufhebbar verbundene Absterben des Heute und also auch des dem Heute verhafteten Menschenlebens bedeutet keinen ewigen Tod mehr, weil der am Kreuz gestorbene und nach drei

Tagen auferstandene Gottessohn jene, die an ihn glauben, durch seinen Tod mit in die Auferstehung hineinnimmt. „Nachdem nun die Kinder Fleisch und Blut haben, ist Er's gleichermaßen teilhaftig worden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist, dem Teufel" (Hebr. 2, 14). Es ist wohl wahr, daß kein Mensch, wohin immer er sich auch auf seinen Abwegen verirrt haben mag, von der erlösenden Gnade ausgeschlossen bleibt, es ist wohl wahr, daß Gott dem Sünder in alle Winkel nachgeht und den dort sterbenden durch das gläubige Vertrauen auf seinen eingeborenen Sohn aus dem Tod zum Leben führt, aber es ist nicht wahr, daß er damit das Winkeldasein als solches bestätigt und heiligt. In allen Winkeln, in die wir uns verkrochen haben und in denen wir uns scheinbar wohl fühlen, also auch in allen Winkeln unserer geschichtlichen Existenz können wir das Abendmahl nehmen, aber eben als A b e n d-Mahl, das bedeutet am Abend des Winkeldaseins, in der Bereitschaft, dieses Dasein vorbehaltlos dem ewigen Tag zu opfern. „In der Nacht, da Jesus verraten wurde, nahm er das Brot usw." Wie könnten wir dieses selbe Brot würdig nehmen, ohne uns gleichzeitig für die Nacht Christi zu entscheiden und auf den fahlen Tag der Geschichte, des Jetzt, des Heute zu verzichten!

Wo aber finden wir in den protestantischen Kirchen eine solche Abendmahlsgemeinde? Man wird jedenfalls sehr lange nach ihr suchen müssen, und ich weiß nicht, ob das Suchen, wenigstens noch in dieser Weltstunde, nicht überhaupt ergebnislos bleiben wird. Für gewöhnlich mißdeutet man auf protestantischer Seite die evangelische Freiheit vom Gesetz und von der Ordnung Aarons als Freiheit für das Winkelleben, also für die Zeitlichkeit. Man verwirft die symbolische Rückbindung des Kultes, ohne die andere, die absolute Rückbindung, auf welche dieser hindeutet, zu verwirklichen, man gibt sich gar keine Mühe mehr, die natürliche Gemeinschaft in die Gemeinde zu überführen, die Gemeinschaft der Familienzugehörigkeit, der Volkszugehörigkeit usw. zugunsten der Gemeinde der Feindesliebe aufzuheben, sondern macht sich die Sache bequem, indem man einfach jene Gemeinschaft selbst der Gemeinde gleichsetzt. So kommt es schließlich dahin, daß sich die evangelische Glaubensgemeinde kaum noch von einem Verein oder von einer bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet. Die moderne Gesellschaft aber ist nichts

anderes als das Beisammen der miteinander stillschweigend gegen Gott und sein Reich Übereingekommenen und stillschweigend auch darüber Einigen, daß der wahre Gegenstand ihrer Übereinkunft, eben die Absage an Gott unter keinen Umständen genannt werden darf. Das Schweigen darüber gehört zum guten Ton, weil ja nur die absolute Selbsttäuschung das Bestehen der Gesellschaft überhaupt ermöglicht. Ohne sie wäre das genannte Übereinkommen unhaltbar. Das rein weltliche Leben, das Leben in der Geschichte ist ja auf der Lüge aufgebaut, daß man auch ohne Gott recht gut leben kann. Nur kraft dieser Lüge läßt es sich überhaupt so leben, wie es gelebt wird; darum: Wehe dem, der an die Lüge des Lebens rührt! (Strindberg). In das Leben mit Gott, in das Leben der Gemeinde also, darf aber freilich diese Lüge, daß man auch ohne Gott leben kann, keinesfalls hinübergenommen werden, und doch geschieht gerade das überall dort, wo man die scharfe Trennungslinie zwischen dem Profanen und dem Allerheiligsten mißachtet und, wie das so häufig vorkommt, eine Kaffeegesellschaft unbedenklich in eine Abendmahlsgemeinde sich verwandeln oder vielmehr nicht verwandeln läßt. Wer als Gatte, als Bruder, als Freund, als Volksgenosse, als Vereinsmitglied usw. usw. an den Tisch des Herrn tritt, statt alle diese Bindungen weit hinter sich zu lassen, um gerade in dem, der sonst sein Feind ist, seinen Nächsten, seinen Allernächsten zu erkennen, der ißt sich genau so das Gericht wie der andere, der sich am Leib Christi sättigt und am Blut Christi berauscht. Das Beten, das Niederknien, das Händefalten, das Singen, das alles wird unvermeidlich zur Lüge, wenn die Gemeinde, die es übt, sich nicht ausdrücklich ihrer Zeitlichkeit entrückt weiß und den profanen mit dem sakralen Raum vertauscht hat. In 999 von 1000 Fällen ist das Gebet vor dem gedeckten Mittagstisch wirklich nichts weiter als eine scheinheilige Gotteslästerung, als eine Sünde gegen das zweite Gebot: Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen!

Dem Menschen des frühen Altertums, also etwa dem Israeliten der mosaischen Zeit mag der Übergang von der natürlichen Gemeinschaft zur heiligen Gemeinde verhältnismäßig leicht gefallen sein, weil eben bereits jene eine echte Gemeinschaft war. Die Gesellschaft von heute jedoch, die nur noch ein Aggregat von Einzelindividuen ist, muß, wenn sie Gemeinde werden will, den Bruch mit dem Alltäglichen ganz radikal vollziehen und darf sich nicht umgekehrt, so wie sie ist, einen Hei-

ligenschein aufsetzen, indem sie sich groteskerweise auf die ersten Christen und deren Nichtunterscheidung zwischen Profan und Sakral beruft.

Wenn der einzelne Christenmensch in einer natürlichen Gemeinschaft lebt, die, dem zeitlichen Jetzt verhaftet, keine Spannweite, keine Gegenwärtigkeit und keine Personhaftigkeit mehr besitzt und der eben darum auch die religiöse Symbolkraft fehlt, so findet er sich im Augenblick, da er den Anspruch des persönlichen Gottes erfährt, zunächst einmal auf seine Einsamkeit zurückgeworfen. Hier wird er „gottunmittelbar", aber freilich nicht in der Form mystischer Verzückung, sondern im Bewußtsein seiner Verlorenheit, seines Ausgeliefertseins an den Richter. Diese Gottunmittelbarkeit hat mit der Gottverlassenheit des Gekreuzigten viel mehr Ähnlichkeit als mit den sentimentalen Vorstellungen, die sich pietistische Empfindsamkeit gemeinhin von ihr zu machen pflegt. Der Pietismus ist im Grunde nur die letzte Konsequenz der oben gekennzeichneten vulgärprotestantischen Frömmigkeit, die ihren christlich aufgeputzten Weltdienst für Gottesdienst und Gemeindedienst hält. In der pietistischen „Gemeinde" gibt sich eine Versammlung von Individualisten der Illusion hin, daß durch das bloße Beisammen von Einzelpersonen bereits eine Gemeinde konstituiert wird, wenn nur alle in gleicher Weise ihre frommen Gefühle pflegen und einander darin gegenseitig bestärken. In Wahrheit aber ist diese angebliche Gemeinde natürlich nichts als ein Verein, als eine Gesellschaft, also eine besondere Spezies jener Pseudogemeinschaft, deren Aufhebung erste Voraussetzung für das Zustandekommen der wahren Gemeinde ist. Der typische Pietist bleibt, auch wo er mit zwei oder drei anderen, wie er meint im Namen Christi versammelt ist, einsam und mit sich bzw. mit seinem Gottesverhältnis beschäftigt. Mit den anderen verbinden ihn keine echt persönlichen Beziehungen, und demgemäß ist auch der Gott, mit dem er es zu tun hat, nicht der persönliche Vater oder sein persönlicher Sohn, sondern ein bloßer Immanenzgott, ein Götze seiner eigenen Gefühlsseligkeit.

Die protestantischen Einwendungen gegen den äußeren Kult, gegen die Ordnung Aarons sowie die scharfe Betonung der Einzelheit des Einzelnen haben aber natürlich ihr unbestreitbares Recht. Vor allem einmal muß sich der Christ aus jener Pseudogemeinde, die sich als Abendmahlsgemeinde gebärdet und in Wahrheit doch nur eine Mittagmahls-, wenn

nicht gar eine Frühstücksgemeinde ist, zu sich selbst zurücknehmen; nicht weil das einzelne Selbst einen unersetzlichen Wert darstellt, der sich im Äußeren verlieren könnte, sondern weil sich der der Geschichte und dem zeitlichen Jetzt verfallene Mensch nur in seiner Einzelheit und Einsamkeit als das bekennt, was er tatsächlich ist, als der Sünder, der durch seine Sünde alle Bindungen zu Gott und zu seinen Nebenmenschen gelöst hat. Diese schmerzhafte Vereinzelung ist die enge Pforte, die Kreuzespforte, durch die jeder hindurch muß, ehe er den Weg zur Gemeinde Christi, des auferstandenen Herrn finden kann, die Pforte des schwarzen Vorhangs, der den Vorhof vom Heiligtum, die Ordnung Aarons von der Ordnung Melchisedeks trennt. Wer einmal als Wiedergeborener im Geist an der Hand des ihn begleitenden Christus durch diese Pforte hindurchgekommen ist, für den bedeutet dann aber freilich auch die Ordnung Aarons keine Gefahr mehr, ja sie wird sich gerade ihm erst recht als legitimes Gleichnis für die Ordnung Melchisedeks erweisen, und er wird, sofern er als sterblicher Mensch ja noch immer im Raum der Geschichte bleibt, auch gern an ihr teilnehmen, obgleich sein Heil davon natürlich nicht abhängt. Ein äußerer Kult, der symbolisch als verwirklicht darstellt, was im Durchschreiten der engen Pforte an sich selbst verwirklicht wird, der nichts anderes sein will als das in die zeitliche Welt zurückgestrahlte Bild der Ruhe Gottes, als eine Gedächtnisfeier, kann neben der Gottunmittelbarkeit sehr wohl bestehen, ja es wird sogar nötig sein, daß beide einander ergänzen. Die beiden Forderungen, ein Einzelner zu werden und sich zur Gemeinde zu entäußern, haben das gleiche Recht. Sie sind in Einem erfüllbar, wenn die Vereinzelung als *Selbsthingabe* vollzogen wird. Das aber kann nicht aus der Einzelheit heraus oder in ihr, sondern nur in der *Hinwendung*, und zwar in der schrankenlosen Hinwendung zu dem sich mir zuwendenden, sich mir offenbarenden Priester nach der Ordnung Melchisedeks geschehen. Er ist der Weg, und keiner kommt zum *Vater*, denn durch Ihn. In Seinem Kreuzestod verknüpft sich das Jetzt mit dem Einst zur ewigen Gegenwart. Außerhalb dieser Hinwendung allerdings bleibt jede der beiden Forderungen für sich in ihrer Unbedingtheit aufrecht, so daß sie die jeweilig andere auszuschließen scheint, und wir müssen diesen Widerstreit tragen, solange eben das kleine Weilchen dauert, da wir Ihn nicht sehen. „Seid getrost, Ich habe

die Welt überwunden." Nur wenn die Kirche mit Ihm die Welt überwindet, wird auch sie getrost sein. Die Weltüberwindung, die ja nicht Welt- oder Lebensverneinung, sondern eher das Gegenteil bedeutet, schafft die Gemeinde. In ihr findet der Einzelne aus sich heraus, und findet der erstarrte Kult zurück zur Lebendigkeit des Einzelnen.

Das Unbewußte – das Überbewußte – Gottheit?

Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jungs Psychologie[1]).

Von D. Emil Fuchs in Berlin.

Schon Freuds psychologische Forschungen gaben dem Theologen und Religionsforscher und noch mehr dem Ethiker zu denken. Nun aber ist die Forschung in den Arbeiten C. G. Jungs zu Ergebnissen gekommen, die auf der einen Seite ganz Entscheidendes über die Notwendigkeit der Religion für das Seelenleben des Menschen aussagen, dann aber wieder in der Frage der Wirklichkeit und des Wesens der Gottheit schwerste Probleme aufwerfen. Ist denn nun die Gottheit nur ein Bild, das wird und mit Notwendigkeit werden muß, wenn der Mensch sich für die Tiefen seines eigenen Seelenlebens zur Klarheit durchringt — oder ist Gottheit etwas, was er darüber hinaus als eine sein Seelenleben schöpferisch berührende Wirklichkeit erkennen und haben kann?

1. C. G. Jung stellt fest — glaubt feststellen zu können —, daß das Seelenleben des Menschen eine Wirklichkeit ist — genau so wirklich wie die Welt, die er draußen erfährt, genau so herrschend und bestimmend für ihn. Wehe ihm, wenn er das vergißt und sie als etwas behandeln will, was er formen und lenken kann nach seinem individuellen Begehren. Dies Seelenleben ist genau so der Niederschlag der seelischen Erfahrungen der Menschheit seit Urzeiten, wie das Gehirn in seiner Struktur die entsprechende körperliche Entwicklung darstellt. Er redet deshalb vom „kollektiven Unbewußten". In diesem Unbewuß-

1) Seelenprobleme der Gegenwart, 1932. Psychologische Typen, 1933. Über die Energetik der Seele, Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 1935. Alle Verlag Rascher & Cie., Zürich.

ten ruhen also irgendwie die Spuren und Bilder dessen, was einmal Menschheitsseele erlebte, was sie bildete und an ihr gestaltete. Ja, wenn sie entsprechend berührt sind, tauchen die Bilder und Figuren wieder auf, in denen solches Erleben einmal sich dargestellt hat — vor Urzeiten. „Archetypos" nennt C. G. Jung ein solch immer wiederkehrendes Gebilde des Seelenlebens:

„Das urtümliche Bild oder Archetypus ist eine Figur, sei sie Dämon, Mensch oder Vorgang, die sich im Laufe der Geschichte da wiederholt, wo sich schöpferische Phantasie frei betätigt. Es ist daher in erster Linie mythologische Figur. Untersuchen wir diese Bilder des näheren, so entdecken wir, daß sie gewissermaßen die formulierten Resultanten unzähliger typischer Erfahrungen der Ahnenreihe sind ... In jedem dieser Bilder ist ein Stück menschlicher Psychologie und menschlichen Schicksals eingeschlossen, ein Stück Leid und Lust, das in der Ahnenreihe sich ungezählte Male ereignet hat und durchschnittlich immer denselben Ablauf nahm. Es ist ein der Seele eingegrabenes Strömungsbett, wo das Leben, das vorher unsicher tastend sich über weite, aber seichte Oberflächen verbreitete, plötzlich mächtig in Fluß gerät, wenn es jene besondere Verkettung von Umständen erreicht, die seit jeher zum Zustandekommen des Urbildes beigetragen haben. Der Moment, wo die mythologische Situation eintritt, ist immer gekennzeichnet durch eine besonders emotionale Intensität, es ist, wie wenn Saiten in uns berührt würden, die sonst nie klangen, oder Gewalten entfesselt würden, von deren Dasein wir nichts ahnten. Der Anpassungskampf ist eine mühsame Sache, da wir uns beständig mit individuellen, d. h. atypischen Bedingungen auseinanderzusetzen haben. Es ist daher kein Wunder, daß wir dann, wenn wir eine typische Situation erreichen, plötzlich entweder eine ganz besondere Befreiung verspüren, uns wie getragen fühlen, oder daß es uns ergreift wie eine übermächtige Gewalt. Wir sind in solchen Momenten nicht mehr Einzelwesen, sondern Gattung, die Stimme der ganzen Menschheit erhebt sich in uns. Daher ist auch der Vereinzelte wenig imstande, seine Kräfte voll zu nützen, es sei denn, daß eine dieser Kollektivvorstellungen, die man Ideale nennt, ihm zu Hilfe kommt und alle jene Instinktkräfte entfesselt, deren Zugang der gewöhnliche bewußte Wille allein niemals finden kann" (Seelenproblem S. 69/70).

Jung führt nun aus, wie diese im Seelenleben wirkenden Gewalten geradezu wie eigene Persönlichkeiten erscheinen. So kommt es, daß sie immer wieder in solchen Bildern persönlicher Wesen symbolisiert und dadurch in ihrem Wesen begriffen werden:

„Mit dieser Erkenntnis könnte es uns gelingen, nachzuweisen, daß alle die mannigfachen religiösen Übungen und Überzeugungen, welche in der Menschheitsgeschichte von jeher eine so große Rolle gespielt haben, nicht auf willkürliche Erfindungen und Meinungen einzelner zurückgehen, sondern ihren Ur-

sprung vielmehr der Existenz einflußreicher unbewußter Mächte verdanken, welche man nicht ohne Störung des seelischen Gleichgewichtes vernachlässigen darf ... Diese Vielheit der unbewußten Dominanten erklärt die Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen. Alle diese Faktoren sind noch immer wirksam in unserer Seele, nur ihre Ausdrücke und ihre Bewertungen sind überholt, nicht ihre tatsächliche Existenz und Wirksamkeit. Die Tatsache, daß wir sie jetzt als psychische Größen verstehen können, ist eine neue Formulierung, ein neuer Ausdruck, der es vielleicht auch ermöglichen wird, Wege zu entdecken, auf denen eine neue Beziehung zu ihnen hergestellt werden kann. Ich halte diese Möglichkeit für etwas sehr Bedeutsames, denn das kollektive Unbewußte ist keineswegs eine Art von obskurem Winkel, sondern der alles beherrschende Niederschlag der Ahnenerfahrung seit ungezählten Jahrmillionen ... Weil das kollektive Unbewußte ein in letzter Linie in der Hirn- und Sympathikusstruktur sich ausdrückender Niederschlag des Weltgeschehens ist, so bedeutet es in seiner Gesamtheit eine Art von zeitlosem, gewissermaßen ewigem Weltbild, das unserem momentanen Bewußtseinsbild gegenübergestellt ist ... Aber unähnlich einem bloßen Spiegelbild, hat das unbewußte Bild eine ihm eigentümliche, vom Bewußtsein unabhängige Energie, vermöge welcher es gewaltige seelische Wirkungen entfalten kann, Wirkungen, die nicht breit an der Oberfläche der Welt erscheinen, sondern um so mächtiger von innen, aus dem Dunkeln heraus, uns beeinflussen ... Daß die Welt nicht nur ein Außen, sondern auch ein Innen hat, daß sie nicht nur draußen sichtbar ist, sondern auch in zeitloser Gegenwart aus dem tiefsten und anscheinend subjektiven Hintergrund der Seele übermächtig auf uns wirkt, halte ich für eine Erkenntnis, die unbeschadet der Tatsache, daß sie eine alte Weisheit ist, in dieser Form es verdient, als ein neuer weltanschauungsbildender Faktor gewertet zu werden" (ebd. S. 325 ff.).

Die letzten Worte sollten deutlich machen, daß Jung mit diesen Feststellungen nicht ein Entwerten des Religiösen zu einer „subjektiven" Erscheinung meint. Er meint vielmehr, daß dies Unbewußte eine ebenso wirkliche Macht ist als alles Sichtbare dieser Welt. Wir müssen uns gewöhnen, dieser Wirklichkeit in der Tiefe der Seele ebenso gerecht zu werden wie der von außen sich dokumentierenden.

„Gott ist eine seelische Tatsache von unmittelbarer Erfahrbarkeit. Wenn dem nicht so wäre, so wäre von Gott überhaupt nie die Rede gewesen. Die Tatsache ist in sich selbst gültig, ohne irgendwelcher nichtpsychologischer Nachweise zu bedürfen, und unzugänglich für jede Form nichtpsychologischer Kritik. Sie kann sogar die unmittelbarste und damit die allerrealste Erfahrung sein, die weder belächelt noch wegbewiesen werden kann" (ebd. S. 384).

„Geist bezeichnet (so gut wie Gott) einen Gegenstand der seelischen Erfahrung, der außen nirgends nachzuweisen und auch rational nicht erkannt werden kann, insofern wir das deutsche Wort „Geist" in seinem besten Verstande an-

wenden. Wenn wir uns einmal von dem Vorurteil befreit haben, daß wir einen Begriff entweder auf Gegenstände der äußern Erfahrung oder auf apriorische Kategorien des Verstandes zurückführen müssen, so können wir unsere Aufmerksamkeit und Neugier ganz jenem besonderen und noch unbekannten Wesen, das mit dem Worte „Geist" bezeichnet wird, zuwenden" (ebd. S. 385 f.).

Alle im Unbewußten vorhandenen drängenden Gewalten können zu „autonomen Komplexen" werden, dann, wenn sie im bewußten Leben nicht den Einfluß gewinnen können, den sie beanspruchen, um ihrer Energie entsprechend wirken zu können. Jede Energie, die keine Möglichkeit des Auswirkens findet, wird zu einer zerstörenden Kraft — um so furchtbarer in ihrer Zerstörungsgewalt, je größer ihre Schaffensgewalt wäre. Jung erzählt an anderer Stelle von einem sehr erfolgreichen Geschäftsmann, der sich zur Ruhe setzte und nun in schwerste Hypochondrie verfiel. Er suchte den Weg ins geschäftliche Wirken zurück. Aber seine Energie stellte sich darauf nicht mehr ein. Sie forderte ein anderes Feld der Betätigung. Da er dies nicht finden konnte, kam es zur vollen Selbstzerstörung (Das Unbewußte, S. 75 ff.).

Jung schildert das sehr eindrucksvoll am schöpferischen Vorgang beim Künstler:

„Das ungeborene Werk des Künstlers ist eine Naturkraft, die entweder mit tyrannischer Gewalt oder mit subtiler List des Naturzweckes sich durchsetzt, unbekümmert um das persönliche Wohl oder Wehe des Menschen, welcher Träger des Schöpferischen ist. Das Schöpferische lebt und wächst im Menschen wie ein Baum im Boden, dem er seine Nahrung abzwingt. Wir tun daher gut daran, den schöpferischen Gestaltungsprozeß wie ein lebendiges Wesen anzusehen, das der Seele des Menschen eingepflanzt ist. Die analytische Psychologie nennt dies einen autonomen Komplex, der als abgetrennte Teilseele ein selbständiges, der Hierarchie des Bewußtseins entzogenes, psychisches Leben führt und entsprechend seinem energetischen Wert, seiner Kraft, entweder nur als Störung der willkürlich gerichteten Bewußtseinsproduktion erscheint oder als übergeordnete Instanz das Ich sogar in seinen Dienst nehmen kann. Dementsprechend wäre jener Dichter, der mit dem schöpferischen Prozeß sich identifiziert, einer, der von vornherein ja sagte, als ein unbewußtes „Muß" drohte. Jener andere aber, dem das Schöpferische als eine beinahe fremde Gewalt gegenübertritt, ist einer, der aus irgendwelchen Gründen nicht ja sagen konnte und deshalb vom ‚Muß' überrascht wurde." (Seelenprobleme S. 58 f.)

Für den Künstler ist es das große Lebensproblem, dieser Gewalt des Schöpferischen den Raum zu geben, den ihre Energie nötig hat, und doch für alles andere seines Lebens den zum Leben notwendigen

Raum zu behalten. Ähnliches gilt für alle Seelenkräfte. Der Mensch hat einen schweren Lebenskampf zu leisten, sich den Lebensbedingungen der Gesellschaft anzupassen, in ihr so leistungsfähig zu werden, daß er seine Existenz begründet, daß er eine seinen Kräften entsprechende Stellung und Möglichkeit findet. Aber darüber hinaus hat er sich mit den drängenden Gewalten seines Innern in Einklang zu setzen. Jede von ihnen beansprucht einen ihrer Energie entsprechenden Anteil an seiner Gestaltung. Das Leben aber erlaubt nur die Berücksichtigung der Kräfte, die der Anpassung an die Gesellschaft dienen. Je aufreibender der Kampf ums Dasein wird, desto mehr Menschen haben nicht mehr die Möglichkeit, allen ihren drängenden Möglichkeiten Schaffensraum zu geben.

Die nicht zur Geltung kommenden Energien äußern sich in Neurosen, Hysterien usw. Diese sind also nicht einfach ein Zeichen der Schwäche. Sie sind Zeichen einer Unfähigkeit, mit Bestimmtem in sich selbst fertig zu werden. Damit zeigen sie aber sehr oft unverwirklichte Schaffensmöglichkeiten. Sie sind ungelöste Lebensprobleme, deren Lösung zu etwas sehr Fruchtbarem führen kann. Wird eine solche Lösung nicht gefunden, so werden sie mehr und mehr zu zerstörerischen Eigengewalten im Innern des Menschen.

Was für den Einzelnen gilt, gilt ebenso auch für ganze Völker und Kulturkreise. Die moderne abendländische Welt hat im Aufstieg zu ihrer ungeheuren materiellen Leistungsfähigkeit das Geistige und Seelische sehr vernachlässigt und verdrängt. Nun erleben wir ein wachsendes Interesse an allem Seelischen z. T. in seinen unterirdischsten Formen und gefährlichen Isolierungen. Aber das ist ein notwendiger Vorgang. Es wäre völlig falsch, diese Reaktion unterdrücken zu wollen. Es ist falsch, wenn die klugen und gebildeten Menschen solche Erscheinungen einfach ins Reich des Aberglaubens, der Entartung usw. setzen. Auch in den abstrusesten und einseitigsten Formen dieser okkulten, theosophischen, anthroposophischen, gnostischen, religiösen und pseudoreligiösen Bewegungen jeder Art ist das Rufen der Mächte des Unbewußten, die zu stärkerer Wirksamkeit in unserer Lebens- und Gesellschaftsgestaltung kommen müssen, wenn wir geistig gesunden wollen.

2. Das religiöse Leben der Menschheit ist die Auseinandersetzung mit diesen Gewalten aller Art, die aus dem Unbewußten hervorbrachen und

den Menschen fordern, die zerstörende Mächte für ihn werden, wenn er sie nicht zu gestaltenden Gewalten zu formen weiß. In den Gestalten der Götter und Dämonen ist ihm ihre Wirklichkeit, ihre segnende und verderbliche Macht deutlich, in den Gebeten und Riten und religiösen Lebensformen sind Formen geschaffen, sie anzuerkennen, ihnen den ihnen gebührenden Einfluß im Leben zuzugestehen und sich irgendwie fruchtbar mit ihnen zurechtzufinden.

„Wie dem primitiven Menschen die Umwelt freundlich oder feindlich gegenübertritt, so erscheinen ihm auch die Einflüsse des Unbewußten als eine ihm entgegenstehende Macht, mit der er sich ebenso auseinanderzusetzen hat, wie mit einer sichtbaren Welt. Seine zahllosen magischen Gebräuche dienen diesem Zwecke. Auf höherer Stufe der Zivilisation erfüllen die Religionen und die Philosophie denselben Zweck, und jeweils, wenn ein solches Anpassungssystem anfängt zu versagen, so entsteht allgemeine Beunruhigung, und es setzen Versuche ein, neue passende Formen für den Umgang mit dem Unbewußten zu finden" (ebd. S. 174).

„Das kollektive Unbewußte ist die gewaltige geistige Erbmasse der Menschheitsentwicklung, wiedergeboren in jeder individuellen Hirnstruktur. Das Bewußtsein dagegen ist eine ephemere Erscheinung, welche alle momentanen Anpassungen und Orientierungen leistet, weshalb man seine Leistung auch am ehesten mit der Orientierung im Raume vergleichen kann. Das Unbewußte dagegen enthält die Quelle der treibenden seelischen Kräfte und die diese regulierenden Formen oder Kategorien, eben die Archetypen. Alle stärksten Vorstellungen der Menschheit gehen auf Archetypen zurück. Besonders deutlich ist dies bei religiösen Vorstellungen der Fall. Aber auch wissenschaftliche, philosophische und moralische Zentralbegriffe machen davon keine Ausnahme. Sie sind in ihrer gegenwärtigen Form durch bewußte Anwendung und Anpassung entstandene Varianten der Urvorstellungen, denn es ist die Funktion des Bewußtseins, nicht nur die Welt des Äußern durch die Sinnespforten aufzunehmen und zu erkennen, sondern auch die Welt des Innern schöpferisch in das Außen zu übersetzen" (ebd. S. 175).

Was hiermit gemeint ist, wird wieder am deutlichsten in den Aussagen über die Bedeutung der künstlerischen Tätigkeit:

„Das ist das Geheimnis des Kunstwerkes. Der schöpferische Prozeß besteht in einer unbewußten Belebung des Archetypus und in einer Entwicklung und Ausgestaltung desselben bis zum vollendeten Werk. Die Gestaltung des urtümlichen Bildes ist gewissermaßen eine Übersetzung in die Sprache der Gegenwart, wodurch es sozusagen einem jeden ermöglicht wird, wieder den Zugang zu den tiefsten Quellen des Lebens zu finden, die ihm sonst verschüttet wären. Darin liegt die soziale Bedeutsamkeit der Kunst: sie arbeitet stets an der

Erziehung des Zeitgeistes, denn sie führt jene Gestalten herauf, die dem Zeitgeist am meisten mangelten" (ebd. S. 71).

„Die Art des Kunstwerkes gestattet einen Rückschluß auf den Charakter des Zeitalters, in dem es entstanden ist" (ebd. S. 72).

„Die relative Unangepaßtheit des Künstlers ist sein wahrer Vorteil. Sie ermöglicht ihm, der großen Straße fernzubleiben, seiner eigenen Sehnsucht nachzugehen und das zu finden, was die andern entbehrten, ohne es zu wissen . . ., so stellt die Kunst einen Prozeß der geistigen Selbstregulierung im Leben der Nationen dar" (ebd. S. 72/73).

Diese Arbeit, den Inhalt des Unbewußten ins Bewußtsein zu heben, daß er dort sich klar und fruchtbar neu gestaltet unter den neuen Verhältnissen der jeweiligen Gegenwart, ist sehr wichtig. Geschieht sie nicht, so veranlaßt der drängende Trieb des Unbewußten Verbiegungen, Zurückstauungen und Erkrankungen des seelischen Wesens.

Dies gilt nach Jung für alle schöpferischen Gewalten des Menschseins — auch für das Sexuelle, für das es Freud zuerst entdeckte und das ihm deshalb Mittelpunkt und Ganzheit dieses Lebensprozesses und seiner Störungen wurde. Wo ein Mensch sich durch die Macht der gesellschaftlichen Vorurteile oder Moral oder aus sonstiger Bindung hindern läßt, seinem sexuellen Leben eine ihm entsprechende Gestaltung zu geben, treten jene Verdrängungen auf, und diese bewirken ein verhängnisvoll zersetzendes Wirken der verdrängten Energien auf andern Gebieten des Seelischen. Aber das gilt ebenso für die künstlerische Schöpferkraft, wie für alles Schöpferische. Alles Verdrängte, alles, was wir nicht zu einer bewußten Gestaltung kommen lassen, wird zerstörende, zersetzende und hemmende Energie in uns. Deshalb treten in einem Zeitalter, in dem man Millionen Menschen gezwungen hat, um der Schwere des Daseinskampfes willen, einen großen Teil ihres schöpferischen Wesens verkümmern zu lassen und nur das zu gestalten, was der äußern Existenz dient, ungeheure seelisch zerstörende Reaktionen in Einzelerkrankungen und Massenwahn auf. So kommt es, daß man in einer solchen Zeit gerade bei sehr erfolgreichen Menschen, bei Menschen, von denen man denkt, sie hätten sich eine ganz klare Beherrschung des Lebens errungen, mit der Wende des Lebens um das 40. bis 45. Jahr oder später seelische Erkrankungen auftreten, schwere Neurosen. In dem Augenblick, wo der Kampf ums Dasein nicht mehr alle Energien absorbiert, melden sich die verdrängten schöpferischen Gewalten des Un-

bewußten und — da sie ihr Recht nicht fanden, da in dem nun gestalteten Bewußten gar kein Verstehen und Anknüpfen mehr für sie ist, können sie nur als zersetzende Mächte wirken, es sei denn, das Verstehen wird wieder erschlossen und ein Wirken und Gestalten im bewußten Dasein ermöglicht. — Allerdings hat dies alles eine gewisse Beziehung zum Sexuellen. Es ist Sinnbild — gewissermaßen — für alles Schöpferische in uns. Deshalb kann alle Verdrängung unter Umständen die Gestalt sexueller Verdrängung annehmen. Aber dann ist noch nicht gesagt, daß sexuelle Verdrängung wirklich die letzte Ursache ist. Nach dieser muß bei jeder Erkrankung sorgsam gesucht werden.

Das, was aus unserem Unbewußten herandrängt, ist Schicksal für uns. Stellen wir uns diesem Schicksal und ringen wir, dem Drängenden Gestaltung im Leben zu geben, so bleiben wir gesund. Versagen wir uns diesem Schicksal, haben wir nicht den Mut, Werkzeug des Drängenden zu werden, so wandelt sich das Drängende in die zersetzende Macht. Das gilt vom Sexuellen. Viele Menschen wagen nicht, ihrem Sexuellen die Gestaltung im Leben zu geben, die ihm entspricht. Sie werden hysterisch oder schwer nervös. Es gilt aber auch von allem andern. Es gilt auch von Wahrhaftigkeit und allem Ethischen. Wagen wir nicht — um des Existenzkampfes, um unserer Anpassung an die Gesellschaft willen —, unserer ethischen Innerlichkeit Gestaltung zu geben, so wird sie zersetzende Neurose. An ihr leiden mehr Menschen, als man denkt, und viel Grausamkeit, viel ätzende Kritik, viel bösartige Kritik anderer Menschen, viel Alkoholismus, viel Flucht in Massenwahn und gesellschaftlichen Ehrgeiz, viel rastlose Hetze des Erwerbsinnes ist in Wirklichkeit geboren aus dem schweren Drängen verdrängter Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Anstandsgefühle, religiöser Bedürfnisse.

Die im Unbewußten gehaltenen schöpferischen Triebe des Menschen werden zu „Komplexen", d. h. sie machen sich selbständig gegenüber der Einheit des Wesens, gehen ihre eigenen Wege, suchen die versagte Gestaltung dadurch zu erringen, daß sie alle Energien an sich reißen und andern Gebieten entziehen. Das kann schließlich bis zum Wahnsinn führen, in dem ein solcher Komplex die Herrschaft über das ganze individuelle seelische Wesen an sich reißt und dieses von dem Komplex und nicht mehr von seinem bewußten Gestaltungswillen geleitet wird. Diese Komplexe haben die Neigung, sich in persönlichen Bildern darzu-

stellen. In diesen Bildern treten uralte Typen menschlichen Vorstellens erneut ins Bewußtsein. So haben diese Gestaltungen der Träume, der Phantasie, des Wahnsinns erschreckende Ähnlichkeit mit uralten mythologischen Gestalten der Mythen der Völker oder der Mythen der heutigen primitiven Rassen. Gerade hierin wird deutlich, wie sehr hier jene schöpferischen Gewalten wirken, die der gesamten Menschheit gemeinsam sind und deren geheimnisvoller Gesetzmäßigkeit wir alle unterworfen sind. Aber wir sind ihr nicht hilflos unterworfen. Das wären wir, wenn Freuds Entdeckungen alles wären. Dann stünden wir in einem biologischen Prozeß, den wir erkennen können, dessen Gefahren wir durch Erkennen mäßigen, aber nicht überwinden können. Wir haben aber die Kraft, diese schöpferischen Gewalten zu erkennen, ins Bewußtsein zu heben und im bewußten Leben neu zu gestalten zu einem in sich klaren, gelenkten, beherrschten, bewußten und individuellen Leben. Alles individuelle Leben gestaltet sich zu Charakter und Persönlichkeit, indem diesen Tiefen ein neuer, eigenartiger, den Aufgaben dieser Zeit und dieses Einzellebens entsprechender Ausdruck gegeben wird:

„Ich bezweifle nicht, daß die Naturtriebe sich im seelischen Gebiete mächtig entfalten, sei es der Eros oder sei es der Machtwille. Ich bezweifle aber auch nicht, daß diese Triebe gegen den Geist anstoßen, denn gegen etwas stoßen sie immer an, und warum soll dies Etwas nicht Geist genannt werden? So wenig ich weiß, was der Geist an und für sich ist, so wenig weiß ich, was ‚Triebe' sind. Das eine ist mir so geheimnisvoll wie das andere, und ich vermag auch nicht das eine als Mißverständnis des andern zu erklären ... Trieb und Geist sind jedenfalls jenseits meines Verstandes. Es sind Begriffe, die wir für Unbekanntes, aber mächtig Wirkendes setzen. Mein Verhältnis zu allen Religionen ist daher ein positives. In ihrem Lehrgehalt erkenne ich jene Figuren wieder, die mir in den Träumen und Phantasien meiner Patienten begegnet sind. In ihrer Moral sehe ich die gleichen oder ähnlichen Versuche, die meine Patienten aus eigener Erfindung oder Eingebung machen, um den richtigen Weg zu finden, mit den Mächten der Seele umzugehen. Die heilige Handlung, das Ritual, die Initiationen und die Askesis sind mir überaus interessant als wechsel- und formenreiche Techniken, den richtigen Weg zu erzeugen. Ebenso positiv ist mein Verhältnis zur Biologie, überhaupt zur naturwissenschaftlichen Empirie, die mir als ein gewaltiger Versuch erscheint, die Seele von außen nach innen zu begreifen, wie umgekehrt die religiöse Gnosis mir ein ebenso gigantisches Unternehmen des menschlichen Geistes ist, Erkenntnis aus dem Innersten zu schöpfen. In meinem Weltbild gibt es ein großes Außen und ein ebensogroßes Innen, und zwischen diesen beiden Polen steht mir der Mensch,

bald dem einen, bald dem andern zugewandt, um je nach Temperament und Veranlagung, bald das eine, bald das andere zu leugnen oder zu opfern" (ebd. S. 80).

3. Was kann nun „Religion" gegenüber diesen Erkenntnissen bedeuten? Religion ist bei Jung zunächst einmal das Schauen dieser seelischen Gewalten als der Schicksalsgewalten, die über unserm bewußten Leben stehen. Immer wieder weist er darauf hin, wie überlegen uns die östlichen Völker sind — ja selbst die Primitiven —, weil sie von der Wirklichkeit dieser seelischen Gewalten viel deutlicher wissen als wir, und weil sie deshalb viel klarer von der Notwendigkeit wissen, mit ihnen fertig zu werden. Wir verdrängen seelische Macht, um uns dem Leben draußen anpassen zu können, unsere Kräfte für das Vorwärtskommen dort frei zu haben, und erleben eines Tages den seelischen Bankerott sowohl als Einzelne wie als Völker. Jene versäumen das Mitkommen mit unserm äußern Fortschritt, halten sich aber innerlich gesund durch ein behutsames und ehrfurchtsvolles Rechnen mit diesen seelischen Mächten, mit denen sie in uralten heiligen Zeremonien dauernd in Verbindung stehen, dauernd sich auseinandersetzen und für die sie immer wieder dadurch die rechte Bedeutung fürs Leben finden.

Unser modernes rationalisiertes Denken lächelt über den Glauben an Dämonen und Teufel und selige Geister. Die Wirklichkeit der Mächte, die in diesen Gestaltungen dargestellt waren, haben wir aber auch. Wir nennen sie nur Hysterie oder Neurose, Komplex usw. Was die dahinterstehenden Gewalten an und für sich sind, bleibt uns unter diesen Begriffen ebenso Geheimnis, wie es für jene war, die in ihnen Dämonen schauten.

Der Gottesbegriff der modernen Religionen ist aber gleichzeitig so sehr zu einem intellektuellen Vorstellen geworden, daß er seine heilende Mächtigkeit für jene dämonischen Gewalten, seine wegweisende Klarheit für ihr Wirken verloren hat. Ein Gottesgedanke, den der Mensch sich entsprechend seinem sonstigen intellektuellen Weltbild zurechtdenkt, kann leitende, gestaltende, erlösende Mächtigkeit nicht mehr haben. Hier gilt uns, was Jung gegenüber Freud sagt:

„Ihr (der Freudschen Psychoanalyse) fehlt jede Möglichkeit, der unerbittlichen Klammer des biologischen Geschehens zu entgehen. Verzweifelt muß man mit Paulus rufen: ‚Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?' ... Nichts erlöst daraus als der Geist, jener andere Pol des

Weltgeschehens. Nicht die Kinder des Fleisches, sondern die Kinder des Geistes erleben die Freiheit ... Das ist es, was Freud nie lernen wollte ... Die Theologie kommt dem Suchenden nicht entgegen, denn sie fordert Glauben. Der Glaube aber ist ein echtes und rechtes Charisma, das niemand machen kann. Wir Modernen sind darauf angewiesen, den Geist wieder zu erleben, d. h. Urerfahrung zu machen. Dies ist die einzige Möglichkeit, den biologischen Zauberkreis zu durchbrechen" (ebd. S. 83).

Damit ist gesagt, daß uns das einfache Durchbrechen der Rationalisierung nichts nützt. Es hat gewiß seine große Bedeutung, daß gnostische Bewegungen heute in großem Maße die Menschen fassen. Sie werden von ihnen gefaßt, weil Theosophie, Anthroposophie, Spiritismus und die vielen primitiven Bewegungen in den Kreisen einfacher Menschen lebendige Phantasiebilder aufsteigen lassen, die das deuten und darstellen, was alle diese Menschen als unbewußt drängende Gewalten in sich erleben. Daß Menschen und Gesellschaft wieder etwas vom Wesen und Wirken dieser Gewalten ahnen und anerkennen, ist wichtig. Wo es aber beim Schauen und Träumen und Phantasiegebilden bleibt, ist nichts Helfendes geschehen. Es muß Gestalten und schöpferisches Tun innerhalb der Wirklichkeit und für die Wirklichkeit werden, die wir sind und in der wir stehen. Hier nützt uns das Wiederheraufsteigen uralter mythischer Menschheitsgesichte nichts. Das Leben bleibt verödet und zerstörend.

Es gilt jene „Urerfahrung" zu machen, daß die heißen, drängenden Kräfte heraufsteigen und Herr über uns zu werden drohen, daß dann mit und hinter ihnen eines heraufsteigt, das sich als größer als sie erweist. Es lenkt und bändigt sie, ohne sie zu verdrängen oder zu brechen. Indem es sie lenkt und bändigt und zu seinen Werkzeugen macht, gestaltet es aber auch uns selbst in unserm bewußten Leben zu einer Klarheit und Festigkeit, die der unendlichen Tiefe gewachsen ist — nicht mehr Verdrängen und Verhüllen nötig hat —, die weiß, daß sie über der ungeheuren Tiefe steht, aber eben diese Tiefe als das gestaltende Prinzip einer festen, klaren, ehrfurchtsvollen Einheit dieses individuellen geistigen Seins erlebt. Wir müssen wieder erleben, daß hinter allen drängenden Urgewalten die Urgewalt eines heiligen Planes steht, der uns zur Einheit gestaltet, indem er uns zur Einheit mit dem tiefsten Geheimnis aller dieser Schöpferkraft führt und erhebt.

4. Wir finden bei Jung Stellen, wo er die Wirklichkeit der Gottheit — der Götter — so betont, daß wir etwa folgendes feststellen könnten:

Der Mensch erlebt die ungeheure Gewalt der Mutter — nicht nur der individuellen, persönlichen Mutter, sondern jener Mütterlichkeit, die aller Menschheit Erfahrung und unbedingtes Lebensbedürfnis bleibt. Bleibt er an die individuelle Mutter gebunden, so bleibt er verkümmerte Kindlichkeit. Löst er sich ohne eine Erhöhung des Mutterbildes zu schaffen, so wird das Mutterbild zum Komplex, der ihn gefährdet. Er muß den Weg finden zu einer Gestaltung, sei es Kirche, sei es Hingabe an eine mütterliche Gottheitsgestalt (Maria), in der diese Sehnsucht seiner Seele Ruhe und Aufgabe findet. So geht durch die ganze Religionsgeschichte der Menschheit die Gestalt der Mutter, sei es in dämonischer Furchtbarkeit, sei es in segnender Güte. Die Formen, in denen der Mutter-Archetypus ins Seelenleben wirken kann, sind da bildhaft geschaut. Auch das gegenwärtige Leben wird den Menschen nur dann Ruhe geben, wenn es ihnen wieder eine Muttergöttin, eine Mutter-Kirche gibt, die ihnen nicht Phantasie, sondern Heimat, Ruhestätte und Aufgabe ist. Es gehört zum schweren seelischen Schicksal der Menschheit, daß die Aufklärung und der Materialismus und die Rationalisierung der Religion in den letzten Jahrhunderten ihm die lebendige Wirklichkeit dieser Erscheinungen genommen hat. Bloße Glaubensbegriffe oder bloße Bilder von solchen Dingen genügen nicht, sie müssen werdende Gestaltung und Wirklichkeit sein.

Oder: Es ruht in der Seele des Menschen das Bild des Vaters. Wieder muß sich das vom Bilde des individuellen Vaters lösen, wenn Verkümmerung vermieden werden soll. Aber es muß dem Menschen die große wegweisende Autorität dafür werden, die zugleich wegweisende Autorität und innerlich fassende Gewissenskraft und das ganze Wesen belebende Güte ist, jene Gestalt, die Jesus in seinem Bilde vom Vater, der zugleich Gottheit ist, verkündet und den Menschen als Wirklichkeit zeigen könnte.

Die krampfhafte Wildheit, mit der Völker und Gruppen heute Autorität schaffen und durch Zwang oder Hingabe an selbstgeschaffene Autorität sich zu geben suchen, ist das verzweifelte Wirken dieses Archetypus „Vater", der immer mehr alles Seelenleben in Anspruch nimmt, so daß der Mensch lebendigste, notwendigste Kräfte opfert und zerstört

— was dann für die Zukunft neue Komplexe schafft und damit Keim zu neuem Massenwahn —, um nur wieder in und unter Autorität leben zu können.

Ist nun das Urerlebnis der Religion, das Erleben der Gewißheit des Ewigen, nichts weiter als das Heraufsteigen und Sichverwirklichen eines solchen Archetypus der Menschheit? — Ist das die Wahrheit der Götter und die Wirklichkeit ihrer Macht?

Jung weist schon selbst darauf hin, daß es ein Gewißwerden dieser Dinge gibt, das dann in dem Menschen als etwas Unabänderliches steht. Er hat seinen Gott erlebt und weiß, daß er ihm gehorchen muß um den Preis der Selbstzerstörung. Aber eben: Ist das eine Gewißheit, die der religiösen Gewißheit wirklich entspricht? Ist religiöse Gewißheit in ihrer innersten Sicherheit nicht doch noch etwas Größeres? — Und — jeder solche Archetypus kann zum Dämon werden, sobald er allein die Seele beherrscht und alles andere verdrängt — auch der Archetypus „Vater", wenn er, wie oben geschildert, um der Autorität willen alles andere der Seele ohnmächtig macht und zerbricht und Massenzerstörung wird und die Saat kommenden Massenwahns sät. Auch keine individuelle Flucht in die Autorität, die wir so oft erlebt haben und erleben, wird wirklich das geben, was „Glaube" gibt und ist. Ist sie nicht oft die Verzweiflung und der Weg, nie zum Glauben zu kommen? Weshalb ist „Autoritätsglaube" so oft unduldsam? Warum ist er seiner Überzeugungskraft andern gegenüber so unsicher, daß er zu solchen Mitteln greift, um die zu beseitigen, die andere anders führen könnten und möchten? — Es ist eben doch leidenschaftlicher Autoritätsglaube nur verdrängter Unglaube. Die verzweifelte Sehnsucht nach Gewißheit und Autorität hat sich eine Wahrheit geschaffen, die man nun allen aufzwingt. Wo man auf Menschen stößt, die anderes denken, glauben, schreit man „Unglaube" nach dem deutlichen psychologischen Gesetz, daß man das, was man in sich selbst nicht überwunden, sondern nur verdrängt hat, im andern so leidenschaftlich bekämpft, weil man die vom eigenen Innern her drohende Gefahr bekämpft, die man sich nicht zugestehen will. Alle Intoleranz ist verdrängter Unglaube. Viel theologischer und kirchlicher „Glaube" mit seiner Verständnislosigkeit für den Unglauben der suchenden und ringenden Menschheit ist solcher verdrängter Unglaube. Hier wird der

Archetypus „Vater" Dämon. Es gibt diesen Dämon auch in der Gestalt unduldsamen Kirchentums. Erschreckend ist es, wenn man diesen Dämon dem nahebringt, was die frohe Botschaft vom Vater Jesu Christi kündet.

5. Jung berichtet von einer primitiven Völkerschaft, deren einzige religiöse Zeremonie darin besteht, daß sie beim Aufgang der Sonne in ihre Hände spucken und diese Hände der aufgehenden Sonne entgegenhalten. Fragt man sie, warum sie das tun, so wissen sie es nicht: „Haben vielleicht die fernen Ahnen der Primitiven besser gewußt, was sie taten? Das ist äußerst unwahrscheinlich. Der archaische Mensch tut es bloß und erst der zivilisierte Mensch weiß, was er tut." Überlegt man sich aber, daß die aufgehende Sonne diesem Stamm als göttlich erscheint, daß Speichel und Atemhauch, die sie in die Handfläche speien und atmen, für den primitiven Menschen das persönliche Mana, die Heil- und Lebenskraft darstellen, dann erkennt man, daß diese unbewußte Handlung sagt: „Ich biete Gott meine lebendige Seele an. Es ist ein wortloses, gehandeltes Gebet, das ebensogut lauten könnte: ‚Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist'." Nachdem Jung das in seinem Vortrag berichtet hat, setzt er zu: „Geschieht dies bloß so oder ist dieser Gedanke schon vor dem Menschen gedacht und gewollt worden? ... Mit diesem ungelösten Problem möchte ich meinen Vortrag schließen" (ebd. S. 247). Wo steigt der Gedanke herauf, der „schon vor dem Menschen gedacht und gewollt worden" ist? — Wo werden wir gewiß, daß er es ist? Wo werden wir einbezogen in den Plan des Daseins, der hinter dem Unbewußten steht, durch es sich offenbart, ihm seinen einheitlichen Sinn gibt und dadurch uns, dadurch aber auch uns die Gestaltungskraft und Sicherheit, durch die wir die Gewalten des Unbewußten zu sinnvollen Mächten persönlicher und menschlicher Gestaltung wandeln?

Wo und wie geschieht die „Urerfahrung" — Gottheit — Gott — nicht Archetypus? —

Ich fühle mich nicht im Gegensatz zu Jung, wenn ich hier über ihn hinausgehe. Es finden sich bei ihm genug Andeutungen außer dieser einen, die zeigen, daß er selbst über dieses hinausdrängt. Aber er bleibt innerhalb des Rahmens psychologischer Beobachtung und Deutung. Als religiöse Menschen und als Menschen, die sich der Wirklichkeit

stellen, gibt es aber auch noch jene andere Wirklichkeit für uns, die er selbst immer nennt, wenn er sagt, daß die Welt des Innen genau so wirklich ist, wie die des Außen. Gottheit und Gott sind aber nicht nur die Gewalten, die sich in der Wirklichkeit des Innen offenbaren, sondern auch die des Draußen.

6. Was erleben wir von außen her? — Es drängt eine Welt heran, die ihre eigene Gesetzlichkeit und Gewalt hat, die uns nährt und uns vernichtet — je nachdem, die entzückende Freuden und grausige Qual in sich trägt — die aber immer uns fordert, daß wir mit ihr ringen und sie zwingen, unser Leben zu tragen, zu nähren, ihm zu dienen, es reicher und glückhafter zu machen. Sie fordert uns, wie es innen uns fordert, daß wir Werkzeuge aus dem Draußen machen für diese Gewalten und Sehnsüchte und Mächte des Innen. — Wir versuchen, diese Welt zu unserm Werkzeug zu gestalten — und — werden von ihr bezwungen. Sie weckt die innern Gewalten der Triebe, des Genußtriebes, des Geltungstriebes, der Machtgier. Sie einen sich mit dem, was dort draußen lockt, und werden einseitige Macht über uns, die uns erstickt und erdrückt, daß wir die Werkzeuge einer wilden Welt dort draußen werden und deutlich merken, wie unser Inneres tiefer und tiefer versinkt und ärmer und ärmer sich sehnt nach Wirklichkeit, die ihm immer ferner rückt. —

Da bricht auf irgendeine Erfahrung hin — die wie ein Ruf dazu erlebt wird — eine innere Gewalt in uns auf — wie aus noch größern Tiefen —, die wird in unserm bewußten Leben zu einer Verantwortung für die Einheit und Wahrheit und Wirklichkeit unsers Seins, für die Güte und Gerechtigkeit unserer Lebensgestaltung, dafür, daß jene draußen gestalteten Werkzeuge Werkzeuge und Mittel seien und bleiben für dies Größere, dies Sein menschlichen einheitlichen Geistes, menschlichen Gewissens, menschlicher Freiheit und Verantwortung, menschlicher Güte. — Und merkwürdig! — Immer ist es auch irgendwie das Draußen, das zu dieser Verantwortung ruft und weckt. Immer wissen wir, daß da draußen Gestaltungen und Zusammenarbeit ist, die dem nicht entspricht, was sein soll. Wir erleben, wie da Menschen zerbrochen werden, und ihr Zerbrechen sagt uns, daß das nicht sein soll und sein darf, daß da jene Gestaltungen mißbraucht werden oder falsch sind, die Werkzeug unsers tiefern Seins sein sollten.

Solange wir das nur oberflächlich erleben, wird es zu einer Sehn-

sucht nach anderm, zu einem Wünschen, daß die Welt menschlicher sei, oder zu einer bittern Kritik an ihr. In dem allem erleben wir die tiefste Gestaltungsmacht des Menschseins nur von ferne, nur als einen Anklang oder als ein Hereinwirken aus dem Erfahren der andern in unser Wesen, als „Ideal".

Wo sie aber aus unserer eigenen Tiefe hervorbricht, da zwingt sie. Da faßt sie alle andern Triebe und Mächte, die uns bilden und aus uns wirken, und macht sie zu ihren Werkzeugen und Dienern, — und siehe — auf einmal wissen alle diese Triebe, wozu sie bestimmt sind. Sie gewinnen ihre Freiheit von den Dingen draußen zurück und können das als Werkzeug sehen und gebrauchen, was ihnen bisher Ziel und beherrschende Gewalt war. Hier schon erlebt der Mensch, daß dies die innerste Schöpferkraft ist, die hinter ihm steht und seines Wesens Sinn in ihrem Hervorbrechen offenbart. Hier hat er das Wort, das gesprochen ist, ehe es im Menschen gesprochen ward, weil es die Urbedeutung seines Daseins ist.

Er erlebt nun aber auch, daß diese Unabhängigkeit von den Dingen Gewalt über das Draußen ist. Zunächst hat er seine Unabhängigkeit gewonnen, und aus ihr heraus kann er darum ringen, diese Dinge alle zu Werkzeugen zu machen, die einer Welt dienen, in der dies Sein des Menschen das Ziel und der Sinn ist.

Er steht in dieser Arbeit, und das Ringen um eine solche Gestaltung der Welt wird ein Rufen, das von ihm ausgeht zu andern und in ihnen die gleiche Urtiefe weckt. Viele wehren sich dagegen und werden dem bitterste Feinde, aus dem diese Unruhe in das äußere Behagen ihres Lebens ruft. Viele werden ergriffen, und die Arbeit an der wahrhaften Gestaltung des gemeinschaftlichen Daseins beginnt.

Und wenn den so Bewegten die äußere Gestaltung der Welt mit all ihren Trieben und Leidenschaften als das unbedingt Feindselige entgegentritt, so erleben sie das Geheimnis, daß man leiden und untergehen kann und doch Sieger sein in der großen Unabhängigkeit des Inwendigen der Falschheit des Äußeren gegenüber.

In all diesem Erleben von Sieg dieser Macht über alles andere wird dem Menschen das gegeben, was das religiöse Leben seit Urzeiten „Glauben" nennt, die innere Erfahrung von der herrschenden Wirklichkeit einer sinngebenden und sinnschaffenden Gewalt und Macht,

die Erfahrung, daß nur in der Hingabe an diese Macht geistige Gesundung liegt und nur im Gehorsam gegen sie Freiheit und wahrhafte Gestaltung der menschlichen Gesellschaft in Gesundheit, Güte und Wahrheit. Sie ist Urquell des Lebens und deshalb Erhaltung des Lebens, und wer sich von ihr scheidet, beginnt geistig zu erkranken und wird zerstörende Macht für die Gesellschaft. Eine Gesellschaft, in der der Gehorsam gegen diese Macht nicht mehr vorhanden ist, zersetzt sich, und ihre Einzelglieder zersetzen sich in sich selbst. Sie ist jedem Massenwahn und jeder individuellen Hysterie und Neurose preisgegeben, weil die gestaltende, Einheit, Sicherheit und Klarheit gebende Kraft fehlt, die jene Verantwortung schafft, die Freiheit und Bindung zugleich ist.

Es ist jene Tiefe, die wir als die Schaffensgewalt unsers Daseins erkennen und als die Schaffensgewalt hinter allem Sein und Leben erfahren, bei der wir klar sehen: Trennung von ihr ist geistige Selbstzerstörung — sie nennen wir Gottheit und Gott.

Auch sie wird in jenen Tiefen gesehen und erlebt, die uns die Psychologie erschließt. Aber sie ist tiefer als alles andere und ehrfurchtgebietender als alle Kräfte und Mächte, die hervorbrechen.

7. Soll nun der Seelsorger und religiöse Mensch Psychologe werden, um andern diese Tiefen erschließen zu können und sie sehen zu lehren dafür? — Es ist sicher gut, wenn er von dem allem etwas weiß und deshalb beurteilen kann, was alle Unruhe, Krankhaftigkeit, Neurose und Hysterie, Massenwahn in Glauben und Leben bedeuten. Er muß auch den Menschen zeigen können, warum sie solch ein intensives Interesse für die unheimlichen Dinge des Seelischen haben und wo die Tiefen sind, zu denen sie streben müssen. — Aber er soll das alles auch wieder überwinden — denn besser ist es, er hat jenes andere, jene Urerfahrung noch oder wieder als ein ganz naiver Mensch, über den es eben hereinbrach, und der die Wirklichkeit jener geistigen Kräfte und Geheimnisse erfuhr und sie nun nicht als psychologische Erkenntnisse, sondern lebendige Wirklichkeiten schaut und hat, die ihn gestalten und aus ihm andere zur Gestaltung rufen.

Zuletzt kommt es doch nicht darauf an, daß wir mit der Psychologie den Menschen diese Kräfte zeigen können, sondern daß wir mit ihnen jene Erlebnisse machen, die Heilung und Rettung sind. Im religiösen Leben kommt es auf diese an. Vielleicht ist es ein Stück der Armut

unserer Zeit, daß die Psychologie wieder entdecken muß, was in jeder religiösen Gemeinschaft als Wirklichkeit sein sollte.

Wo das aber naive Wirklichkeit ist, da wird der Mensch ganz aus diesem Erleben heraus gezwungen, nicht zu verdrängen, sondern sich auseinanderzusetzen, nicht zu verhüllen, sondern alles, was herandrängt, als Aufgabe zu empfinden, dem er in seinem Leben die entsprechende menschliche gute Gestalt und Wirksamkeit geben soll. Er kann und darf nicht dem aus dem Wege gehen, was sich ihm zeigt. Er muß mit dem Engel des Schicksals ringen, der ihm in seinen eigenen Leidenschaften und Trieben und seelischen Wirklichkeiten und ihrem Zusammenstoßen mit der Welt und Gesellschaft, ihren Vorurteilen und ethischen Normen entgegentritt. Wo solche lebendige Frömmigkeit Menschen führt und weckt, da wäre Psychologie und diese ganze Kunst der Ärzte nicht nötig. Blumhardt hat die Dämonen gesehen in den andern Menschen und rief die Menschen klar und sicher dazu, ihr Leben im Gehorsam gegen die Botschaft Jesu zu gestalten, und in seinem Rufe „Jesus ist Sieger" war die Botschaft von jener siegenden Gewalt, die dem sich erschließt, der diesem Hervorbrechenden sich hingibt. Wir mögen uns heute diese Dämonen nicht mehr als teuflische Persönlichkeiten vorstellen — darauf kommt es nicht an. Wir müssen nur die Wirklichkeit dieser aufsteigenden Seelengewalten sehen und sehen, wie sie zerstörende Mächte werden, wenn und weil ein Mensch nicht darum rang, sie zu wahrhaftiger Gestaltung zu führen, sondern sie verdrängte. Immer ist es so, daß wir einem Menschen nur helfen können, wenn wir den Mut in ihm wecken, mit seinem innern und äußern Schicksal zu ringen, daß es sich gestalte im Gehorsam gegen die tiefste Verantwortung, die er ehrfürchtig in sich schaut, sobald er sich dem öffnet, das in ihm ruft. Daß wir ein religiöses Leben, eine religiöse Verkündigung und Gemeinschaft schaffen, die Menschen dazu ruft und ihnen diese Wirklichkeit zeigt, dazu möge die Beschäftigung mit dieser Psychologie uns rufen. Aber können wir das schaffen? Wir können uns zur Aufmerksamkeit wecken lassen, und dem Aufmerksamen und Betenden und Ringenden wird es werden, das Urerlebnis, das uns erneuert, was allein einen Menschen den ungeheuren Furchtbarkeiten und Gewalten des Daseins gegenüber zu sich selbst, zu seiner Wahrheit und damit zu dem Gott bringen kann, der ihn zu dieser Wahrheit und dieser Aufgabe schuf.

Brunners Schrift vom Heiligen Geist und die Bildlichkeit der religiösen Erkenntnis.

Von Lina Keßler in Salem-Stettin.

1. In dem Vorwort zu seinem „Traktat": Vom Werk des Heiligen Geistes (1935) nennt Brunner dieses das eigentliche Zentrum der christlichen Lehre und des christlichen Lebens und ein heute neu gestelltes Problem, bei dessen Lösung sich bloße Wiederholung der überlieferten Formulierungen ebensosehr verbiete von der Seite der biblischen Lehre wie von der geistigen Situation der Gegenwart her, und seinen Traktat einen ersten Versuch, das neutestamentliche Zeugnis in der Sprache der Gegenwart wiederzugeben und so das gebieterische Verlangen der kirchlichen und theologischen Lage nach energischen Denkbemühungen in dieser Richtung zu erfüllen, gewagt in dem Bewußtsein, daß es um nichts anderes gehe als um ein neues Hören auf das Wort der ersten Zeugen. Dem Wort 1. Kor. 13, 13 entnimmt er die Dreiteilung des Ganzen: Vergangenheit — Glaube, Gegenwart — Liebe, Zukunft — Hoffnung.

Mit dieser Disposition trifft in bedeutsamer Weise die in die gleiche „Richtung" weisende Forderung eines andern Züricher Gelehrten zusammen. Der Psychoanalytiker C. G. Jung fordert [1]), daß zu Glaube, Liebe, Hoffnung als entscheidendes Neues ein Viertes kommen müsse: Erkenntnis. Um zu verstehen, welcherlei Erkenntnis benötigt wird, muß man wissen, daß der Ausgangspunkt für Jungs Verlangen die Symbolik des Traumes ist. Sie greife mit ihrer Bildersprache auf Verhältnisse zurück, die vor der Entwicklung unserer Denksprache bestanden, Ausdruck einer Allverbundenheit der Urseele, die nie in Stücke brechen könne. Die „rationale Überspitzung" unserer Zeit sähe im Symbolischen nur Allegorie oder poetische Umschreibung, anstatt seine Energieverbundenheit (m. a. W. Wirklichkeit) zu empfinden. — Während für Freud das bildhaft Irrationale eine zu überwindende Illusion ist, urteilt Jung, daß seine Ausschaltung als die des im weitesten Sinne Religiösen — früher oder später zur Katastrophe führen müsse. Nun gäbe es für viele Menschen keine Ausgleichsmöglichkeit mehr,

1) Vgl. die zusammenfassende Darstellung von Jungs Ansichten bei Gerh. Adler: Die Entdeckung der Seele S. 121, 128 und 146.

der Konflikt sei vielmehr gerade dadurch so einschneidend, daß unsere religiösen Wahrheiten irgendwie schon hohl geworden; traditionelle Wahrheiten (Br.: „überlieferte Formulierungen") würden abgelehnt. Und daran schließt sich dann jene Forderung, daß zu Glaube, Liebe, Hoffnung als ein entscheidendes Neues ein Viertes kommen müsse: „Erkenntnis". Diese rettende, die religiösen Wahrheiten wieder auffüllende Erkenntnis kann — dem Zusammenhang nach — nicht wohl anderes sein als ein der „geistigen Situation der Gegenwart" entsprechendes Durchdenken desjenigen ‚Erkennens', von dessen Spiegelnatur, d. i. Bildhaftigkeit bereits Paulus in Zusammenhang mit Glaube, Liebe, Hoffnung 1. Kor. 13 spricht.

Im 3. Teil kommt denn auch Br. auf 1. Kor. 13, 12 und sagt: „Auch die positiven Ausdrücke: das Vollkommene, die Erfüllung, das Schauen von Angesicht zu Angesicht — das alles ist, recht besehen, entweder Gleichnis oder Negation. So sind auch besonders alle Vorstellungen über das Zu-kommen des Reichs Gleichnisse, ihrem Gegenstand höchst unangemessene Kinderzeichnungen" (‚klug wie ein Kind, redete wie ein Kind'). Demnach schätzt er die Gleichnishaftigkeit der doch vom Geist gewirkten Sprache einzig unter dem Gesichtspunkt des N u r - bildlich, nicht des (wenigstens) N o c h - bildlich ein.

Die von Jung und längst vor Jung nachgewiesene Verwandtschaft von bildlichem Denken und Traumdenken läßt er außer acht, wenn er (71) sagt, die kopernikanisch-newtonisch-einsteinische Welt werde in nichts zerfallen, so wie Träume in nichts vergehen, wenn wir erwachen. Hier dient der Begriff des Traumes dazu, wiederum auch die Welt der Sichtbarkeit, Wißbarkeit zu entwerten — „auch nur ein Traum" — und wird die Welt des begrifflichen Denkens, zu der wir täglich erwachen, dann doch wieder, in ihrem Gegensatz zur Traumwelt, gleichgesetzt der ‚ewigen Welt', von der doch in ihr nur in der allem Begrifflichen entgegengesetzten, es verneinenden (Traum-) Bildlichkeit gestammelt werden kann. „Traum" kann bei diesem sich widersprechenden Vergleichen nur gemeint sein in der Bedeutung des völlig Nichtigen, Täuschenden: „Träume — Schäume." Ps. 126 hat vorgeschwebt; aber dort handelt es sich nicht um den Gegensatz von Nichtigkeit und Wirklichkeit, Wahrheit, sondern von fesselnder Angst und aufatmender Freude.

Die Bibel weiß sehr wohl um eine verschiedene Bedeutung des Traumes: trügerisch und in seiner Bildhaftigkeit offenbarend, prophetisch. Br. berührt das rätselvolle Gebiet, darein auch der Traum gehört, wenn er (6) sagt, daß in der neutestamentlichen Urgemeinde die Lehre vom Hl. Geist nicht von Anfang an in feste Beziehung gesetzt worden wäre zu dem Bekenntnis zu Christus dem Herrn, daß vom Geist gesprochen worden wäre als von der Ursache solcher Wirkungen, die an der Grenze liegen, wo das Religiöse in das Magische übergeht: Glossolalie, Prophetie, Wunderwirkungen aller Art, und erst Paulus habe die entscheidende Klärung gebracht.

Das kann gesagt werden — wiewohl auch für Paulus die genannten Wirkungen geistgewirkt sind, nur in niederem Grade — vor allem im Blick auf 2. Kor. 3, 17—18: „Denn der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern als von dem Herrn, der der Geist ist." — Von diesen Schlußversen des 3. Kapitels sollte man meinen, sie müßten in Br.s Abhandlung von noch grundlegenderer Bedeutung sein als der letzte Vers von 1. Kor. 13 und seine Aufmerksamkeit gelenkt haben auf die Bedeutung des dem Menschen als Geschöpf Gottes (Gen. 1, 27) eigenen Vermögens des bildlichen Denkens für die Lehre vom Werk des Hl. Geistes, das zusammengefaßt ist in das „älteste Bekenntnis der christlichen Kirche: Christus der Herr (2)". Und das um so mehr, als der Begriff der Bildlichkeit (Ebenbildlichkeit) bei Paulus wieder und wieder in den sprachgewaltigsten Zeugnissen zur Erklärung von Schöpfung, Erlösung, Auferstehung dient.

Die Frage nach der Bedeutung der Bildlichkeit in der Sprache des Hl. Geistes müßte, so sollte man meinen, sich Br. auch aufgedrängt haben bei der von ihm als zentral hingestellten Bedeutung, welche als das eigentliche Werk des Hl. Geistes das Einswerden, Einssein der Gläubigen mit Christus hat, wie es sich darstellt in dem Bild der Gemeinde als des Leibes, dessen Haupt Christus ist (8 und 38). Er belegt die Bedeutung dieses Bildes ausführlich mit Worten Calvins, der für die unio mystica noch stärkere Ausdrücke gefunden habe als selbst Luther — in unum coalescimus — „das Für-uns nichts ohne

das In=uns". — Wie wenig redet die Predigt der Gegenwart von dem Christus=in=uns, wohl noch von Christus=für=uns, aber eben nicht als nichts=ohne=das=Einverleibtsein=in=ihn, auch kaum noch bei Taufe und Abendmahl.

Dreimal kommt bei Br. das Wort Bild, Ebenbild vor, immer mit Beziehung auf Gen. 1, 27 — Kol. 1, 15 ff., wo mit „Ebenbild" unlöslich verbunden ist „das Geheimnis, verborgen von der Welt her, nun aber offenbart seinen Heiligen", „der Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit" fehlt ebenso wie 2. Kor. 3, 17—18. — Sollte nicht gerade das im geisterfüllten Denken des Apostels so aufschlußreiche Wort fruchtbar zu machen sein für „ein neues Hören" des alten Zeugnisses?

Neu wäre der Versuch jedenfalls. Denn das kann man wohl sagen und beweist auch Br.s Verhalten, zurückgetreten ist in Theologie, Predigt, Gemeindeglauben das Problem der religiösen Bildlichkeit durchaus bis heute, was um so merkwürdiger ist, als neuerdings öfter von angesehenen Theologen hervorgehoben worden ist, daß von Gott, göttlichen Dingen nur bildlich geredet werden könne [1]).

Alles, was „Philosophie" genannt werden kann, wird wesentlich bestimmt durch den Trieb zum begrifflichen Denken, und damit ist verbunden, eben aus der Gegensätzlichkeit heraus, ein Zurücktreten, ein Abschwächen des bildlichen Denkens, das je näher dem Ursprung der Menschheit, um so allbeherrschender ist. — Der Primitive macht noch keinen Unterschied zwischen dem Geträumten und dem im Wachzustand Erlebten (Levy Bruhl).

Wie sollte es nun aber bei diesem Primat und Übergewicht anders zu einer Grenzbestimmung und damit Entwicklung des begrifflichen Denkens kommen als so, daß das begriffliche Erkennen sich selbst begriff? — Das tat es in einer, wenn nicht für alle Zeiten, doch zunächst abschließenden, allen Anforderungen des wissenschaftlichen Fort=

1) Br. selbst geht in der Kontroverse über die Paradiesesgeschichte, im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1926 begonnen und in der Christlichen Welt fortgesetzt, so weit, zu sagen, wie in der Anrede des Vaterunsers, so redeten wir als Glaubende „immer ‚mythologisch'" (Kirchenbl. Nr. 20). Dieser Ausdruck wird dann von Ludwig Köhler beanstandet, jedoch nur zugunsten von „metaphorisch".

schritts für Jahrhunderte genügenden Weise in Kants erkenntniskritischer Weltanschauung, die als solche Stellung nehmen mußte zur christlichen und damit zum Unterschied von wissenschaftlich-begrifflichem und religiös-bildlichem Erkennen. Für unsere Erklärung ist besonders bedeutsam § 28 seiner Anthropologie, sowohl in bezug auf die dort getroffene Unterscheidung als auf die zum Ausdruck kommende Wertung: „Das symbolische Erkenntnis", nicht dem intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern dem intellektuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt. — Das so oft Bewunderte der lebhaften Darstellung der Wilden, auch ihrer vermutlichen Weisen „nichts (!) als Armut an Begriffen". Das Glänzende im Vortrag von Homer, Ossian und Orpheus bis zu den Propheten (!) „bloß (!) zu verdanken dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken". — Sache der „Aufklärung" sei, das Symbolische als einige Zeit hindurch nützliche und nötige Hülle vom Intellektuellen zu unterscheiden, weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht wird. Die Wahrhaftigkeit der Lehrer, das was sie wirklich bei Abfassung der heiligen Schriften gedacht haben, verlangt buchstäbliche Auslegung; ist es einem aber um die Wahrheit der Lehren zu tun, so soll man diese als bloß symbolische, die praktischen Ideen begleitende Vorstellungsmittel auslegen, weil sonst der den Endzweck ausmachende intellektuelle Sinn verlorengeht. — Anders konnte der große erkenntniskritische Durchdenker des intellektuellen Erkennens nicht sprechen, und gleich hier läßt sich verstehen, wie in dem von seinem Denken beherrschten Jahrhundert der Wissenschaften die religiösen Wahrheiten „hohl" werden mußten.

Es folgten Zeiten der Wunder naturwissenschaftlicher und geschichtswissenschaftlicher Forschung. War in den Zeiten vor der Aufklärung kein Anlaß, die Bildlichkeit der biblischen Glaubensaussagen in ihrem Gegensatz zum begrifflichen Welterkennen näher zu bestimmen, so war es in den Zeiten der historisch-kritischen Bibelforschung, wie das Kants Unterscheidung zeigt, kaum anders möglich, als in ihrer Bildlichkeit „nur Allegorese und Poesie" zu sehen und ihr so den ihr gebührenden Primat abzuerkennen.

Für unsere Erklärung, die ihr vorausgehende Forderung und den nachfolgenden Versuch ist ein Aufsatz über Hamann in „Diltheys

Schriften", Bd. XI, 1936 von großem Werte. S. 21 heißt es, Hamann hätte, die allegorische Auslegung in den Schriften der Mystiker verallgemeinernd, das Analogische im menschlichen Denken dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt unterworfen. S. 20 stellt Dilthey das Verhalten der Mystiker gegenüber der Scholastik und das Pascals gegenüber Descartes' Rationalismus in Parallele zu dem Verhalten Hamanns gegenüber Kant im Kampf gegen die Aufklärung. S. 18 von einem ähnlichen Verfahren bei „entgegengesetzten Geistesanlagen": „Nicht mehr das Wesen der Dinge, sondern das des Denkens selber faßte der eine, nicht mehr das Wesen Gottes, sondern das des religiösen Lebens faßte der andere ins Auge. — — Beide ergriffen gleich wichtige Probleme." — — „Während der Philosoph mit unermüdetem Scharfsinn ein breites System der Kritik ausbaute, strebte sein Gegner mit intuitivem Geiste in den verworrenen Zuständen des eigenen Gemütes ahnend, analogisierend, verknüpfend zu lesen." Hamann habe freilich nicht den sachlichen Sinn mitgebracht, der eine Frage rein absondert und methodisch verfolgt, und daher mit seinen zerstreuten Ansätzen nur auf seine Freunde gewirkt.

Ich fasse zusammen: Da ist Jungs Forderung einer „Erkenntnis", welche, um die durch die rationale Übersteigerung drohende Katastrophe abzuwenden, zu Glaube, Liebe, Hoffnung hinzukommen muß. Sie hat das Bild, Symbol („Archetypus"), den Ausdruck der Allverbundenheit der Urseele in seiner Energiegebundenheit, letzten Wirklichkeit, aus der Herabsetzung zu Allegorese und Poesie wieder zu erheben und es in seine alte Würde wieder einzusetzen. Mit Jung trifft Br. zunächst darin zusammen, daß auch er an 1. Kor. 13, 13 anknüpft. Mit dem Zurückgehen auf die Glaubenslehre der Reformatoren schließt er sich an eine in der Gegenwart sehr allgemeine Richtungsnahme an. Für eigenartig kann gelten, daß er dabei das betont, darin unverkennbar die irrationale Bildlichkeit im Zeugnis des Heiligen Geistes zu starkem Ausdruck kommt. Er teilt mit einer Anzahl angesehener Theologen die Überzeugung, daß überhaupt alle Gotteserkenntnis ausschließlich bildlich ist, dringt aber nicht bis zu der Überzeugung von der Energieverbundenheit, letzten Wirklichkeit des Bildsymbols hindurch und wird so auch der Bedeutung, welche bei Paulus und, wie wir noch sehen werden, bei Johannes der Begriff Bild, Ebenbild hat, nicht nur nicht

gerecht, nicht einmal auf sie aufmerksam. — Das ist, beiläufig bemerkt, um so merkwürdiger, als er seine Inaugural-Dissertation über „Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis" geschrieben hat, die freilich ganz allgemein gehalten, auf die Bildlichkeit der biblischen Gotteserkenntnis nicht eingeht.

Dies alles und endlich auch noch die von uns versuchte Erklärung für sein und das allgemeine Versagen legt nahe den Versuch einer begrifflichen Bestimmung von Wesen und Wert des symbolisch-bildlichen Erkennens im Unterschied vom begrifflichen, auf Grund des Schriftwortes, anders als Kants Einschätzung, in Hamanns Sinn, in Erfüllung von Jungs Forderung. Dieser Versuch sei im folgenden gemacht im Anschluß an Br.s Ergebnisse nach seiner Dreiteilung.

2. a) Vergangenheit — Glaube. — Wir beginnen mit einer weiteren Auswertung von Diltheys Hamann (11): „Ich wüßte nicht, wo jemand besser den innern Hergang zu belauschen vermöchte, durch den in einem tiefem, kraftvollen Gemüte, das nach nichts als religiöser Befriedigung sucht und voll Zuversicht in der Heiligen Schrift danach sucht, unmittelbar aus der Geschichte Allegorie, aus dem einmal Geschehenen das ewig Gültige wird."

Diesen „inneren Hergang" präzisiert Br. in dem ersten „Vergangenheit und Glauben" überschriebenen Teil: in Kraft des Heiligen Geistes wird dem Glauben an den gekreuzigt-auferstandenen Herrn (Kyrios Christos) die geschichtliche Persönlichkeit Jesus von Nazareth, das Kreuz auf Golgatha als solches ein Außer-mir, festgehalten in einem gedruckten Bibelwort, mir fremd, durch viele Jahrhunderte getrennt — zu einem In-mir in Gleichzeitigkeit der Gegenwart, spezifisch anders als in historischer Reflexion, ästhetischer Betrachtung.

Damit in unlöslichem Zusammenhang steht, daß sich — auf Grund dessen, daß zum Menschsein geschichtliches Sein gehört — in jedem Menschen die ganze Menschheit rekapituliert — ich, indem ich Mensch bin, zugleich die Menschheit bin, und im geistgewirkten Glauben — über ein dunkles Wissen und Verantwortlichkeitsgefühl hinaus — das gewisse und klare Bewußtsein einer solidarischen Menschheitsexistenz als irreparable Sündenschuld habe (9).

Beide Momente kommen vor allem bei Paulus und Johannes zu bildlichem Ausdruck. Wie bei Paulus in Verbindung mit „Ebenbild",

„Bild", „Spiegelung", dabei verweilten wir schon unter Hinweis auf Kol. 1 und 2. Kor. 3, 17. An letzterem Ort begegnet auch die unvergleichliche Bildkraft des Lichts, unvergleichlich darin, daß für alles menschliche Denken wer „Licht" sagt, zugleich „gut" sagt.

Wir nehmen nun unsere Betrachtungen wieder auf und wenden uns zunächst dem zweiten Moment zu. Was Br. sich den ganzen ersten Teil hindurch bemüht diskursiv wiederzugeben: der Eine und miteinander alle in geschichtlicher Verbundenheit, Paulus sagt es in unnachahmlicher Weise mit der Gegenüberstellung von Adam—Christus: „Bild dessen, der zukünftig war" (Röm. 5, 14), Tragen das Bild des einen und des andern (1. Kor. 15, 45 nach Gen. 1, 27 und 2, 17). — Wenn er im Anschluß an das Zeugnis von dem Leben des Christus im Gläubigen seinen Galatern vorhält, wie er ihnen Christus Jesus „vor die Augen gemalt" hat, als wäre er unter ihnen gekreuzigt, so rückt in der „Predigt vom Glauben", dadurch sie „den Geist empfangen" haben, die Vergangenheit noch nahe an die Gegenwart heran; es ist aber das gleiche „Gemälde", davon er an die Korinther (2. Kor. 4, 4 ff.) schreibt, daß er nicht sich selbst, sondern Jesum Christum predige, in welchem der Glaube in dem hellen Licht des Evangeliums von der Klarheit Gottes „das Ebenbild Gottes" sieht. Von welchem Licht es dann heißt, es sei das ‚Es werde Licht' des ersten Schöpfungstages, das Gott (auf dem Wege nach Damaskus) als hellen Schein in seinem Herzen tagen ließ „zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi" (Weizsäcker). Welches Angesicht dann wieder das Angesicht des Gekreuzigt-Auferstandenen ist, wie es im frühen Mittelalter der Kruzifixus in Klarheit der Leibesschönheit trägt, davon sich auch noch in dem Dürer zugeschriebenen „Christus am Kreuz" — verglichen mit Grünewalds Bildern — findet.

2. Kor. 4, 4 und 6 weisen hin auf Gal. 1, 16 und weiter auf Apg. 9, 33 ff., und so eröffnet sich eine gewisse Einsicht in den Ursprung der Verbindung von Ebenbildlichkeit und Licht in dem gotterleuchteten Geiste des Apostels, und wie ihm daraus die Einheit von Schöpfung — ein dem Wissen unzugänglicher Begriff — und Erlösung aufgeht, wofür dann wieder Kol. 1, 15 ff. das umfassendste Zeugnis ist. Dazu noch Ebr. 11 (und 1): „Durch den Glauben" merken wir, daß die

Welt, daß alles, was man siehet, aus nichts, oder dem Unsichtbaren, geworden, fertig ist „durch Gottes Wort" als den „Sohn", „durch welchen er auch die Welt gemacht hat" — (Joh. 1, 1 ff.) „Ebenbild" (Abdruck) seines Wesens, Glanz der Herrlichkeit — Reinigung unserer Sünden. — Und so sind wir denn wieder veranlaßt, zu beklagen, daß bei Br. miteinander fehlen Kol. 1, 15 ff. und die Berücksichtigung der Bedeutung, welche bei Paulus der Begriff der Bildlichkeit hat.

Etwas anderes ist es, mit rationaler Interpretation, „vernünftigen Reden" (Kol. 2, 4) das versuchen wiederzugeben, was in bildlicher Rede auch der „Törichte" zu fassen vermag, und etwas anderes, den Versuch zu machen, die bildliche Rede *ihrer Form nach* begrifflich zu bestimmen. Solchem Versuch seien noch ein paar Bemerkungen vorausgeschickt, in denen wir uns zurückbeziehen auf das Bewußtsein um die „Solidarität des einen Menschen mit der Menschheit", Jungs „Allverbundenheit", „kollektives Unbewußtes", konstitutiv für das Wesen des Menschen, Verantwortungs-, Schuldgefühl. — Solch Bewußtsein ist persönliches Bewußtsein und zugleich Personifikation der Menschheit. Personifikation ist Verbildlichung: „in Adam" — „in Christus". Davon ist in aller religiösen Erkenntnis, in der Israels nur besonders stark als Bewußtsein um seine Erwählung — Volk Gottes und Sohn Gottes, durch seine Geschichte gemacht und seine Geschichte machend, von den Propheten, von denen man gesagt hat, mit ihnen habe die Weltgeschichte begonnnen, zu einem Universalismus entfaltet, der im Denken eines Paulus die Vorschule war zu seinen wohl kühnsten Bildworten: Christus das Haupt der Gemeinde, die Gemeinde sein Leib, in Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes hinankommend zur vollen Mannheit, zum Maße des vollkommenen Alters, der Fülle des Christus, der alles in allem erfüllt (Eph. 4, 12—14; 1, 22—23).

Fassen wir das in dieser Beziehung erzielte Ergebnis in eine Definition zusammen, so möchte ich auf die von mir des öfteren vorgeschlagene und m. W. unbeanstandet gebliebene, wohl aber mehrfach ausdrücklich gebilligte hier noch einmal zurückkommen: Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung. Sie könnte auch als eine Definition der Liebe gelten und soll sich uns später so bewähren.

Zuvor aber erfordert die Bedeutung, welche die Symbolik des

Traumes für unsere Bestimmung vom Wesen des religiös bildlichen Erkennens hat, in Vertiefung des an den Anfang gestellten bedeutsamen Zusammentreffens von Jung mit Brunner, einige Erwägungen, die hier am besten am Platz sind. Von einem Eingehen auf Jungs (und Freuds) umstrittene Deutung der Traumsymbolik müssen wir absehen. Das Groteske, oft Skurrile, das darin vorherrscht, kann in Verbindung gebracht werden mit den entsprechenden religiösen Bildvorstellungen der Primitiven. — Wenn irgend etwas aus den Ergebnissen der neuen, psychoanalytischen Methode für gewiß angesehen werden kann, so ist es der Nachweis der M a ch t eines „kollektiv Unbewußten". — Ohnehin ist ja aber jedermann ganz vertraut, wie für das Traumdenken das Vermögen bezeichnend ist, sich in andere Personen, auch wohl selbst Dinge einzuleben, und wie dabei die Schranken zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft aufgehoben sind. Vorweggenommen sei noch der Hinweis, daß in Verbindung damit eine gewisse prophetische Vorschau, telepathisches Ahnungsvermögen als wohl gut bezeugt gelten kann, und endlich noch, daß sich, wie die religiös bildliche, so auch die Traumvorstellung eng berührt mit dem dichterischen „Schaffen" eben auf Grund ihrer Bildlichkeit und Gegensätzlichkeit zum rational begrifflichen Denken.

2. b) G e g e n w a r t — L i e b e. — Nicht als ob Br. nicht auch sagen könnte: Gegenwart — Glaube. Heißt es doch einleitend im 2. Teil (27) davon, daß aus dem vergangenen Gegenüber ein gegenwärtiges In-uns als das lebendig mahnende Geisteswort wird: „Dieses Geschehen aber im Menschen, in dem dieses Wort uns z u e i g e n gemacht wird, ist der Glaube." Solch Glaube wird dann (28) im Unterschied von der notitia dei, die, mit leerer Betrachtung zufrieden, im Gehirn nur herumflattert, als die Fähigkeit bezeichnet, in voller Gewißheit zu rufen: Abba, Vater. Und darauf folgt die Frage: „Was steckt hinter diesen gleichnishaften Ausdrücken für Wahrheit? Ist es möglich, sie scharf begrifflich zu erfassen?" Damit steht der Verfasser vor der Türe der von uns, im Namen seiner eigenen Zielsetzung im Vorwort geforderten begrifflichen Bestimmung des gleichnishaften Erkennens im Unterschied von rein rationalem. Aber er biegt aus zu einer Erörterung über den Unterschied der Zeit vor der Aufklärung und der Aufklärung.

Zu Neuem und Zentralem will (32) der im Mittelpunkt der Ab-

handlung stehende 2. Teil mit der Lösung der Frage hinführen, die „bis zum heutigen Tage die Exegeten des Neuen Testaments nicht in Ruhe läßt", wie sich bei Paulus die Lehre von der Rechtfertigung mit der Lehre vom hl. Geist, also jene „juridisch-jüdische mit dieser hellenistisch-mystischen Anschauung" vertrage. „Die Botschaft des Paulus scheint aus diesen zwei historisch und sachlich so völlig heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt. Man wird dieses Rätsel der paulinischen Botschaft nicht verstehen, bis man den Einheitspunkt gewahr wird, aus dem dieses scheinbar Verschiedene, ja Gegensätzliche als ein zweifacher Aspekt und Ausdruck eines und desselben Sachverhaltes entspringt. Dieser Einheitspunkt ist das Zentrum des ganzen Neuen Testaments überhaupt: die Persongemeinschaft mit Jesus Christus, dem lebendigen Herrn, durch den Hl. Geist."

Befremden muß, daß, nachdem eben die Lehre vom Hl. Geist mit mystisch-hellenistischer Anschauung gleichgesetzt worden (34), die Erklärung möglich ist: der Christusglaube sei zunächst und bleibe jedenfalls darum das wahre Gegenteil von Mystik, als er Glaube an eine geschichtliche Person, ein geschichtliches Faktum und ein uns gegenüberstehendes Wort sei. Christliche Mystik — eine contradictio in adjecto — habe sich jedoch in abgeschwächter Form in die christliche Kirche eingedrängt (35). — Hörten wir nicht kurz zuvor, daß auch im Glauben des Paulus, für den doch der unter das Gesetz getane Christus eine geschichtliche Person ist, das Mystische sich „vertrage" mit dem „völlig Heterogenen?"

Die wertende Unterscheidung von Glaube und Liebe findet sich erst S. 41 im Anschluß an Luther: ‚Darum, wer die Liebe hat, der muß eitel Gott haben und desselben voll sein'. „Wollen wir also die Gegenwärtigkeit Gottes, so wie sie unsere Existenz neu bestimmt, in sich selbst und nicht nach ihrem Werden ausdrücken, so müssen wir nicht ‚Glaube', sondern ‚Liebe' sagen. Der Glaube ist unser Eintritt in die Liebe Gottes, ebenso wie die Gnade das Zu-uns-kommen der Liebe Gottes ist. Dieses Sein-in-Liebe ist das neue Menschsein, die neue Kreatur, die neue Wirklichkeit: die Gegenwart Gottes ist die neue Gegenwärtigkeit des Menschen." — Alles, jene Lösung und diese Bestimmung der christlichen Liebe eine Rechtfertigung unserer Bestimmung der religiösen Erkenntnis in ihrer in den biblischen Glaubenszeugnissen sich vollendenden

Bildlichkeit als Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung. Dazu noch S. 48: Der lieblose Mensch ist nicht gegenwärtig für seinen Nächsten und der Nächste nicht gegenwärtig für ihn. Denn der Lieblose ist in sich selbst gefangen: Ich allein bin Subjekt, da mir der andere nur Objekt ist. — Und zum Schluß (51) wieder das aller Veranschaulichung, allem Vor-Augen-Malen sich entziehende Bild: „Nur wer durch den Geist mit ihm verbunden ist, gehört zu seinem Leib, zu jenem corpus mysticum (!), an dem Er das Haupt und wir die Glieder sind", hinausgehend auf 1. Kor. 13, 13 unter Einbeziehung von 1. Joh. 4, 16: „Mannigfach sind die Gaben des Geistes — — — die größte von allen ist die Liebe, weil in ihr der Geber selbst gegenwärtig ist, denn Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." — Johannes nimmt da gleichsam als sein Stichwort das Wort auf, mit dem Paulus seine Personifikation der Liebe schließt, welcher er das Lebensbild Jesu, aus der gleichen Quelle mit den Synoptikern geschöpft, untergelegt hat, diesen Fels, an dem, wie zuvor so auch heute, die Wogen der Christentumsfeindschaft sich brechen.

Bei Johannes fehlt das Wort, das bei Paulus letzte Tiefen der Erkenntnis aufschließen hilft; jedoch alle Merkmale, die wir dem Zeugnis des Paulus entnahmen, kehren wieder, ja sind das eigentliche Thema des Evangelisten (14, 20!) — Johannes 1 ist Explikation von Kol. 1. Die bildliche Natur seiner Gotteserkenntnis erschließt sich aufs deutlichste darin, daß 1. Joh. 1, 5 dem „Gott ist Geist", „Gott ist Liebe" ganz gleichgesetzt wird, „daß Gott Licht ist und ist keine Finsternis in ihm", und versichert, daß dies die Verkündigung sei, „die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen". Das Nicänische „Licht von Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott; geboren, nicht geschaffen", ist johanneisch. Die Abschiedsreden vom „Verklärtwerden" in Verbindung mit der Verheißung des Heiligen Geistes sind wie ein Kommentar zu 2. Kor. 3, 14: „verklärt in dasselbige Bild".

Anders wieder wird der Name, mit dem Kolosser- und Ebräerbrief das Gottesverhältnis Jesu bezeichnen, Kap. 12 nahegelegt, wenn an das „Jesus rief und sprach: Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat", sich V. 45 anschließt: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." — Und so kann denn die Ver-

wunderung darüber, daß das in den bedeutungsvollsten Aussagen des Apostels Paulus sich wieder und wieder einstellende Wort die Aufmerksamkeit der doch sonst jedes bedeutsame Wort hin und her erwägenden Theologie so wenig gelenkt hat auf sich und auf das Problem von Wesen und Bedeutung der bildlichen Erkenntnis im Gegensatz zur begrifflichen — kann diese Verwunderung auch durch die Sprache des Johannes geweckt oder doch wenigstens genährt werden.

Bemerkten wir zuvor den Unterschied zwischen den wenigen Worten des Paulus voller Bildkraft und den vielen, mit denen Br., unter Zitierung von Calvin und Luther, ihr Verständnis begrifflich zu vermitteln versucht, so können wir hier auch wieder in Betracht ziehen die Fülle von Bildern, Gleichnissen — ist doch alles durch und zu ihm geschaffen —, zu der Johannes des Paulus knappere Bilderrede ausweitet. Damit kommen wir auf ein Merkmal alles Bildlichen, das, wie leicht einzusehen, eng zusammenhängt mit der Aufhebung der Exklusivität in raumzeitlicher Entschränkung: unendliche (nicht willkürliche) prophetische Deutbarkeit, immer dasselbe in immer neuem — Licht. Davon Paulus: „Daß ich euch immer dasselbige predige", „nichts anderes weiß, ohne Christus den Gekreuzigten" — und doch wieder: „den Juden ein Jude", — „es steht geschrieben" — und „den Griechen ein Grieche." — Br.: „juridisch-jüdisch" und „hellenistisch-mystisch" — und so eben: „in allen Sprachen und Zungen". — Daraus versteht sich, daß die Schrift nie ausgepredigt werden kann. Der Heilige Geist, ihr eigentlicher Prediger, schöpfend aus dem von ihm gewirkten, auf der Deutbarkeit aller Bildlichkeit beruhenden „pneumatischen Schriftzusammenhange". Gepredigte Geschichte: Die evangelischen Berichte, die Kreuzesworte den Weissagungen des Alten Testaments, den Klageworten der Psalmisten entnommen.

2. c) Zukunft — Hoffnung. — Endlich S. 70 ein Verweilen, kurzes, bei dem Begriff des Bildlichen unter der Bezeichnung des „Gleichnisses"! Wir haben in der Einleitung die Stelle bereits zum Ausgangspunkt von Erörterungen gemacht und kehren nunmehr zu ihr zurück: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht! Unsere Vorstellungen vom ewigen Leben und vom Kommen des Christus sind nur gleichnisartige, unbeholfene Versuche, das zu sagen, was wir doch nicht werden sagen

können, wenn es da ist. Wir müssen unterscheiden zwischen der Klarheit und Gewißheit der Verheißung selbst und unserer Vorstellung. Wir wissen das Daß und das Was, aber nicht das Wie: wir haben dieses Wissen, sofern es ein klares und gewisses ist, in lauter Negationen, nämlich Negationen des Negativen. Nicht-Tod, Nicht-Sünde, Un-end-lichkeit, Un-begrenztheit. Auch die scheinbar positiven Ausdrücke: das Vollkommene, die Erfüllung, das Schauen von Angesicht zu Angesicht — das alles ist, recht besehen, entweder Gleichnis oder Negation. So sind auch besonders alle Vorstellungen über das Zu-kommen des Reiches lauter Gleichnisse, ihrem Gegenstand höchst unangemessene Kinder-zeichnungen, und in diesem Vorstellungsmäßigen zeigt sich vor allem der Wandel der Zeiten. Das geozentrische Weltbild der Bibel mit seiner über der Erdenscheibe sich wölbenden Himmelskugel ist nicht mehr das unsere, und die biblische Vorstellung mit ihren paar Tausend Jährlein steht in einem seltsamen Kontrast zu unserer mit Jahrmillionen oder -billionen rechnenden astronomischen Chronologie. Gehört nicht jenes antike begrenzte Weltbild als Voraussetzung zur biblischen Eschatologie mit ihrem Zentralgedanken der Parusie des Herrn Jesus Christus und des jüngsten Tages?"

Bloße Negationen, auch Negationen des Negativen geben keine „Klarheit und Gewißheit", nur Dunkel, in dem nichts mehr geschaut wird. Was so das begriffliche Denken verneint, ist nur die Begreiflichkeit mit ihrem Sich-letzlich-gründen auf sinnliche Wahrnehmung, Einge-ständnis seiner Ohnmacht. Und sieht doch geringschätzig herab auf die Kinderzeichnung, Kindersprache der Gleichnisrede (Kant oben S. 5). — Aber ist nicht sie, sie allein die Sprache des Hl. Geistes? Sie ist es, kann es sein, weil in allem Bildlichen die Negation des begreifbar-sinn-lich Wahrnehmbaren mitenthalten ist in dem Zusammen von unendlichem Abstand und völliger Gleiche, wel-ches das Wesen des darum „bildlich" genannten Erkennens ausmacht — vollendete Paradoxie.

Exemplifizieren wir das einmal an der Erscheinung, von deren höch-ster Bildkraft in der Sprache des Hl. Geistes wir uns überzeugt haben, an dem Licht, der Spiegelung der Sonne, uraltes, ewig neues Bild für die Manifestation des Göttlichen in der Seele. Wie flüchtig, welch Nichts ihr Bild im Wasser in schlechthinniger Abhängigkeit — schlechthin

unausfüllbarem Abstand und doch auch wieder völlig gleich. So könnte gesagt werden: Hätte der Mensch nicht das Vermögen bildlichen Erkennens — das Tier hat es nicht — so gäbe es keinen „Gott", der allein bildlich erkannt werden kann. Und auch wiederum: Gäbe es keinen Gott, so gäbe es auch kein bildliches Erkennen, d. h. keine „Schöpfung" — Sonne und Bild gehören unzertrennlich zusammen. Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, blies ihm seinen Odem, d. i. Geist ein, den Geist, der ihn „verklärt in Sein Bild".

Gewiß, das Werk des Hl. Geistes ist „Kinderzeichnung" in dem Sinne, daß schon, auch dem Alter nach, Kinder und selbst nur Kinder — „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder", sie verstehen, und auch zugleich die „Weisesten" ihre Bedeutung nicht zu erschließen vermögen. In solcher Kindlichkeit ist die Sprache des Hl. Geistes keinerlei Revision bedürftig oder zugänglich, von allen „Fortschritten" der Wissenschaft gänzlich unabhängig. Wie groß auch die Veränderung sein mag, welche „im Wandel der Zeiten" das astronomische Weltbild erfahren hat, der gläubige Mensch von heute betet noch ebenso wie der zu Jesu Zeiten: Unser Vater, der du bist im Himmel.

„Wenn der Tod" („der nur die Nichtigkeit des Seins offenbart, nicht selber vernichtet") — „das letzte Wort hat, so ist aller Glaube — eine Illusion. Nur wenn das wahr ist, was uns in Jesus Christus vom Ende, vom Eschaton verheißen ist, ist auch alles andere wahr: daß wir nach Gottes Bild geschaffen und dazu erneuert sind, daß uns die Sünden vergeben sind, daß wir mit Christus eins sind durch den Hl. Geist" (62). — Diese Versicherung scheint zugunsten der Hoffnung das dem Paulus nachgesprochene Lob der Liebe herabzumindern. Man könnte es ihr in der Weise sichern wollen, daß man auf Paulus' Wunsch Röm. 9, 3 verwiese, lieber selbst verbannt zu sein für seine Brüder nach dem Fleisch, und sagte: Wenn die Kreuzesliebe Jesu in Paulus das vermag, sollte es nicht möglich sein, daß unter seinem Kreuz ein Mensch spräche: Und wenn mit dem Tode alles aus wäre, wenn das selige Leben „eine Illusion wäre", ich halte fest an der gegenwärtigen Kreuzes-Liebesgemeinschaft mit Christus im Hl. Geist (Ps. 73, 25—26). Nur daß das Wunschgebet des Paulus zu erhören selbst für Gott — menschlich geredet — Unmöglichkeit ist, weil bei solcher Liebesgesinnung Christi die „Hölle" keine Hölle sein kann, und ebenso auch das Einssein des Glau-

bens keine „Illusion" und das Im-Tode-Bleiben, Mit-dem-Tode-alles-aus in keinem Fall „Wahrheit", und in der Liebe als der größesten unter ihnen die Gewißheit — der Auferstehung liegt.

Man könnte auch ein Gewißheits-Mehr von: Gegenwart-Liebe darin finden wollen, daß Br., der doch alle rationale, rationalisierende Begründung der Glaubenswahrheit entschieden ablehnt, in den Ausführungen über Zukunftshoffen, Frage an Frage reihend, abschweift zu erkenntnistheoretischen Erwägungen in bezug auf die „Wirklichkeit" dessen, „was du begreifst und siehst", um dann erst wieder auf den „Boden der Glaubensaussagen" zurückzukehren (62). — Aber bleibt er nun wohl auf diesem, wenn er (65) davon ausgeht, daß der Hl. Geist uns zeige, daß die Sünde nur dann endgültig überwunden werde, wenn dieser Leib der Sünde und des Todes „vernichtet" (!), und das heißt: wenn diese ganze irdische Existenz, so wie sie vom Todeswesen erfüllt und bestimmt ist, von Grund aus neu geschaffen wird durch die „Auferstehung"?

Man kann wohl sagen, die Auferstehung der Toten sei unter den durch die rationale Überspitzung „hohl gewordenen Wahrheiten" die ausgehöhlteste, womit dann unvermeidlich auch die Auferstehung Jesu ins Schwanken geraten ist. Wird doch 1. Kor. 15, 13 ihre Gewißheit sogar mit der Gewißheit jener unterbaut. Dort gewährt wieder das dem zēlēm Gen. 1, 27 genau entsprechende εἰκών (zu deutsch Gleichnis, Bild) die Ausdrucksmöglichkeit des „Geheimnisses" (V. 51). Nirgends ein Wort von völliger Vernichtung. Sein-Bild-Tragen, Verwandeltwerden in sein Bild, Entschlafen schließen sie gerade aus, wie schon die wiederholte Gleichsetzung (ja Vorsetzung) der Auferstehung der Toten mit der Auferstehung Jesu: Wenn die Toten nicht auferstehen „falsche Zeugen" der Auferstehung Jesu — der Glaube eitel, keine Vergebung der Sünden. Dieser negativen Schlußfolgerung entspricht die positive Kol. 1 aus der Ebenbildlichkeit des Sohnes, Erstgeborener vor allen Kreaturen. Die Entsprechung wird — wie leicht nachzudenken — hergestellt durch den gemeinsamen Grundgedanken der Bildlichkeit.

An 1. Kor. 15 klingt ja auch Br.s oben angeführte Schlußfolgerung an: „Wenn der Tod das letzte Wort hat" („Wenn die Toten nicht auferstehen" —) „aller Glaube eine Illusion" („euer Glaube vergeblich"). Nur daß Br. — die Erklärungen von V. 35 an außer acht lassend —

gleich darauf sprechen kann von „Vernichtung des Leibes der ganzen irdischen Existenz" im, nicht durch den Tod — der ja „nicht selber vernichtet" — sondern — durch Gott (?), und damit am eigenen Denken belegt, was er vom Gefesseltsein durch das „was du siehest" sagt.

Er steht aber mit dieser, wohl immerhin noch neuen Auferstehungslehre, durchaus nicht allein. Doch ist sie sonderlich seltsam bei einem Manne, für den „das Rätsel der paulinischen Botschaft" (oben 11), welches die Exegeten bis heute nicht in Ruhe gelassen habe, gelöst ist in dem Einheitspunkt, Zentrum des ganzen Neuen Testaments überhaupt: der „Persongemeinschaft mit Jesus Christus, dem lebendigen Herrn, durch den Hl. Geist". — Wäre die wohl stärkste Vergegenwärtigung dieser Persongemeinschaft als ein Sich-Vertragen von Rechtfertigung und Geistesmystik in der paulinischen Botschaft, wäre Eph. 2, 4—6 bei Br. zu lesen, so möchte die neue Auferstehungslehre bei ihm nicht zu lesen sein: D a wir tot in Sünden, s a m t Christus lebendig gemacht — denn aus G n a d e n (!) selig — s a m t ihm auferweckt — s a m t ihm in das himmlische Wesen versetzt i n Christus Jesus. — Protestiert indes nicht schier ebenso stark das so häufig von Br. angeführte Bild von der gliedlichen Vereinigung mit Christus als dem Haupt?

Was wir oben über die Prärogative der Liebe vorbrachten, damit steht nun wieder in Einklang der Schluß des 3. Teils, nur daß Br. dort für die Liebe als Telos und Eschaton hinausblickt auf 1. Kor. 15, 26—28, während wir für die Liebe als Megiston unter dem Kreuzesbild stehen bleiben (1. Kor. 2, 2): „Darum gibt es nur eines, das wir als Gehalt des Zukünftigen schon kennen und aussagen können, das einzige, was wir nicht negativ, sondern positiv ausdrücken dürfen und dabei wissen, daß es die eigentliche Seinsart des Zukünftigen ist: die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen, die Liebe ist. Sie ist der Sinn, das Telos, das Eschaton. Daß sie allein herrschend sein wird, das ist die positive Bestimmung des ewigen Lebens. Denn indem sie allein herrschend sein wird, wird Gott allein herrschen." —

Es folgt noch ein kurzes, allzu kurzes Schlußwort, in dem die „drei Dimensionen" (8 und 11), nach denen das Werk des Hl. Geistes vorgeführt worden ist, in Beziehung gesetzt werden zu dem „Glauben an den dreieinigen Gott". Wenn dieser Glaube dann davor verwahrt wird, eine „müßige oder vorwitzige Theologenspekulation" zu sein, so muß

man dabei an das vielumstrittene Dogma von der Trinität denken. Wenn aber der Verwahrung die Versicherung folgt, er sei vielmehr „unser einziger Trost im Leben und im Sterben", so ist es wieder — all seiner Bedeutung unbeschadet — unmöglich, an dies Dogma zu denken.

Befremdlich auch das allerletzte Wort: „Daß Gott selbst mich durch den Sohn zum Vater zieht, das eben ist es, was die Kirche seit alters mit dem Werk des Hl. Geistes gemeint hat." — Wie stimmt doch dies Stehenbleiben des Schlußwortes bei dem, was seit alters die Kirche gemeint und doch auch gelehrt hat, zu den Erwartungen, welche das Eingangswort erweckte: keine bloße Wiederholung der überlieferten Formulierungen, dem (rational überspitzten) Denken der Gegenwart das alte Wort in neuer Weise erschließen? — Ist diesem — die Frage sei erlaubt, hier einzuschalten — nicht selbst die „biblische Lehre", daß Gott selbst durch den Sohn zum Vater zieht, die Gottessohnschaft, der Dolmetschung bedürftig geworden? Und könnte für das „unvermischt und ungetrennt" der alten Kirche nicht gesetzt werden: unendlicher Abstand und völlige Gleiche — der Sohn, Bild des Vaters? — Gewiß war auch eine Anknüpfung an die Tradition der Kirche zum Schluß nicht unberechtigt, weit dringlicher aber doch der Nachweis, daß und wie das „gebieterische Verlangen" von Theologie und Kirche, nach Vermögen, erfüllt worden sei. Dazu gehörte denn eine Kennzeichnung der „geistigen Situation der Gegenwart", wie sie Bereitschaft zu neuem Hören der alten Wahrheiten erhoffen läßt. Eine solche Rückbeziehung im Schlußwort auf das Vorwort erscheint um so erforderlicher, als sich davon in der Abhandlung selbst nirgends etwas findet.

3. Indem wir Br.s Versuch hinauszuführen versuchten auf eine neue Betrachtungsweise des biblischen Zeugnisses auf Grund des in ihm hochbedeutsamen Begriffs der Bildlichkeit, haben wir damit, daß wir dabei an Jungs Forderungen anknüpften, bereits einen Nachweis der Zeitgemäßheit von Br.s und von unserm Versuch gegeben. Der sei nun als unser Schluß in einigen Punkten — soweit der beschränkte Raum es gestattet — vervollständigt.

Etwas von dem, was wir vermißten, findet sich bei Br. an einem andern Ort, Zw. d. Z. 1930 S. 419 ff.: Da der „Gläubige" (besser, der neuzeitliche Mensch) die Offenbarungswahrheit gemäß seinem wissen-

schaftlichen Wahrheitsbegriff umbilde und damit ihren Sinn und das Leben der Sache zerstöre, so müsse die Theologie, um die Glaubenserkenntnis gegen die abstrakten Denkgewohnheiten der Zeit zu schützen, sich, wolle sie sich verständlich machen, auf die Abstraktionen *mit begrifflichen Bestimmungen einlassen*. Alle Paradoxien, in denen die christliche Verkündigung ihren Inhalt habe (der Gottmensch, das Kreuz, die Erwählung), hätten ihren Grund darin, daß man *von Gott immer nur in Gleichnissen* (oder auch „immer nur mythologisch") *redet, in solchen Gleichnissen, die logisch nicht zusammengereimt werden könnten* (Sperrungen bei Br.).

Hier hätten wir denn bereits als ein Moment der geistigen Situation, daraus sich die Zeitgemäßheit von Br.s und unserm Versuch erweist: die rationale Überspitzung. Angedeutet sind, zufolge des engen Zusammenhangs, zwei andere Momente, die sich ebenfalls aus Jungs Forderung entnehmen lassen, so daß sich uns die folgende Dreizahl ergibt: 1. das Bewußtsein um die rationale Überspitzung, 2. als Reaktion darauf das Wiedererwachen des Sinnes für das Symbolische, 3. der SOS (Save vur Souls)-Ruf nach Religion. Es wird zugegeben werden, daß damit die geistige Situation der Gegenwart zutreffend — und soweit es für unsere Zwecke in Betracht kommt, hinreichend — charakterisiert ist.

Wenn wir so Jung zu ihrem Sprecher machen, bedarf es aber noch eines Vorbehalts. Während noch einmal verwiesen sei auf die in der Symbolik des Traumes nachgewiesene Allverbundenheit der Urseele, das kollektive Unterbewußtsein im Unterschied vom individualisierenden Oberbewußtsein, die Energiegebundenheit (letzte Wirklichkeit) der Bilder, muß abgewiesen werden jede nähere Beziehung zu Jungs Theorie mit ihrer Unterscheidung von Ich und Selbst, die er seinem Heilverfahren zugrunde legt [1]). Die Wandlung in der geistigen Situation kommt zum Ausdruck in der unterschiedlichen Stellungnahme von Jung und Freud (s. oben), der Unterschied zwischen psychologischer und pneumatischer Betrachtungsweise, wenn Jung von den „Beziehungen des Ich zu dem Unbewußten" in der gleichnamigen Schrift (201) sagt: „Und doch hat Christus und nach ihm Paulus mit diesem Problem gerungen, was aus nicht wenig Spuren (!) noch deut-

1) S. dazu Uhsadel im Johannisbrief des Berneuchner Kreises 1936.

lich erkennbar ist. Der Meister Eckhard, Goethe im Faust und nach ihm Nietzsche im Zarathustra haben uns dies Problem wieder etwas in die Nähe gerückt."

Gleich nach Jung sei Ludwig K l a g e s genannt, der auch als ein Wortführer, besser Wegbereiter angesehen werden kann. — Nicht leicht kann die Überspitzung wissenschaftlich-begrifflichen Denkens ärger beschuldigt werden als von Klages in dem Prozeß, welchen er in seinem umfangreichen Werk: „Der Geist als Widersacher der Seele" gegen den „Widersacher" führt, dessen siegreicher Kampf mit Vernichtung von Leib und Seele enden muß: Hart neben der sinnbildlichen Wahrheit liegt der sinnbildliche [1]) Irrtum, aber die Schrecknisse des Aberglaubens entschwinden wie leichter Dunst vor den knotigen Hirngespinsten aus der Geschichte des Verstandes. „Der Scharfsinn des Tatsachendienstes verkehrt sich in seelenverwirrenden Stumpfsinn, wenn immer er Rechenheiten emporschraubt zu Wirklichkeiten" (G. W. 304).

Nicht leicht kann die unvergleichliche Bedeutung des „symbolischen Denkens" höher erhoben werden, mit unverkennbaren, aber wohl unbewußten Anklängen an Jung. — Die Würde des Menschen gründet sich auf das Vermögen des symbolischen Denkens, das dem Tier versagt ist. — Kein Tier hat je auch nur ein Abbild dessen erzeugt, was es gleich uns zu erblicken vermag; wohingegen der Mensch, kaum daß er zu denken begann, unzählige Eindrucksinhalte zeichnerisch oder plastisch zur Darstellung brachte. — Die Wandlung des Tieres zum ursprünglichen Menschen bestand darin, daß der zuvor vom leiblichen Pol abhängige seelische Pol bestimmend geworden, „und in der Erinnerung galt diese Wandlung für göttlich" (oder „dämonisch"). Aus der zum Schauen erwachten Seele („Urseele"!) „sind die das Wesen der Wirklichkeit selbst offenbarenden Bilder" (G. W. 370 f.).

---

1) Nicht so übel wäre hier: „sinnbildliche Wahrheit" und sinnen-bildlicher Irrtum, insofern als Aberglaube, Magie, Geisterglaube definiert werden können als Verquickung von Begrifflich-Sinnlichem, Eigentlichem mit Bildlichem — Bildlichkeit, der Kausalität beigelegt wird. Diese Unterscheidung entspräche dann der von Bildwort, Bilderrede — wie reich ist daran der biblische Gottesglaube! — und Bilderdienst — wie wird der in der Schrift verdammt und verspottet! — Geistesglaube und Geisterglaube, Weissagen und Wahrsagen, die „hart nebeneinander liegen".

Das so vom Ursprung der Seele Gesagte könnte in Beziehung gesetzt werden zu Gen. 1, 27; aber dagegen würde Klages auf das energischste protestieren. Das Christentum ist — hier versagt jegliche Übereinstimmung mit Jung — Religion des Geistes, der „Hl. Geist" Widersacher der Seele.

Man fragt sich wohl, wie es möglich ist, daß der be-g e i s t e r t e Verfechter der „Wirklichkeit der Bilder", des Primats und der Suprematie des symbolischen Erkennens die erhabene Bildlichkeit des biblischen Gottesglaubens völlig ignorieren konnte, obwohl er in einem sehr bedeutsamen Punkt darauf aufmerksam ward (G. W. 391 über das Sakrament des Altars). Aber gerade in dem Ignorieren des Schriftwortes kann er ja als der Exponent der geistigen Situation angesehen werden. Daß er es überhaupt in weitem Maße ist, wird Zug um Zug dem Leser eingeleuchtet haben. Steht er doch auf Nietzsches Schultern [1]).

Einleuchtend sollte auch die Zeitgemäßheit des Rufes nach „Umkehrgesinnung" (*μετάνοια*) erscheinen, den er am Schluß seines Hauptwerkes erhebt! Niemand halte mehr für erstrebenswert, mehr zu besitzen als sein Nachbar, einen öffentlichen Namen zu erlangen, andere von sich abhängig zu machen, kein Volk trachte mehr nach Weltherrschaft. Er selbst hat, wie es scheint, diesen Ruf nicht einmal als Ruf nach Religion, geschweige nach der Gesinnung von Phil. 2 verstanden. Aber gerade so ist dieser Bußruf eines modernen Johannes, der an die Weissagung des Kaiphas Joh. 11, 49 denken läßt, ein Erweis der verhängnisvollen Spannung in der geistigen Situation und dafür, daß deren Lösung in der von Br. eingeschlagenen und von uns weiter verfolgten Richtung liegt.

Wir stehen bei Klages vor demselben, nur stärker zugespitzten Rätsel wie bei Br.: bei dem einen tiefes, lebendiges Verständnis des Schriftwortes, und dabei bleiben unbeachtet seine großen Zeugnisse für die Christusbildlichkeit, wiewohl Br.s Zeugnis von ihr voll ist; bei dem andern tiefes lebendiges Verständnis des religiös-bildlichen Denkens

1) Die 13. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft behandelte „Seele und Geist". Die Hauptvorträge (Spranger, Heimsoeth, Rothacker) betonten die außerordentliche Bedeutung der Klagesschen Philosophie für das Denken der Gegenwart, wollten jedoch seine Unterscheidung von Seele und Geist nicht gelten lassen.

und dabei bittere Feindschaft gegen das Christentum, wiewohl er in dem, was im Christentum vollendete Gestalt gewonnen hat, letzte Hoffnung auf Hilfe sieht. —

Auf einen Zusammenhang sei noch aufmerksam gemacht: Die gefährlichste Waffe der Bibelkritik — im Kampf auf gleicher Ebene — ist wohl ihr Nachweis einer nahen Verwandtschaft des biblischen Glaubensguts mit außerbiblischem, naturreligiösem, die in nicht wenigen Fällen auch Entlehnung, unmittelbare Übertragung höchst wahrscheinlich macht. Mit dieser Waffe führt sie nur „Luftstreiche", sie muß sie senken, wenn die Beziehung durchschaut wird von Jungs Gedanken der „Urseele", Klages' „Wandlung des ursprünglichen Menschen aus der Tierheit", „Einsetzung in göttliche Würde" zu dem Wort von der Menschenschöpfung Gen. 1, 27, auf dessen nicht auszuschöpfenden Bedeutung im Glaubensdenken des Paulus wir allen Nachdruck gelegt haben. Dazu hier noch hingewiesen sei auf Röm. 10, 18: Die Predigt des Evangeliums Fortsetzung der Predigt der Himmel von der Ehre Gottes in jeglicher Sprache und Rede (Ps. 19) [1]). Auch dafür bietet sich bei Br. ein Anknüpfungspunkt, und zwar der beste, der gedacht werden kann, in dem „Einheitspunkt", den er das „Zentrum des ganzen Neuen Testamentes" nennt: juridisch-jüdische und hellenistisch-mystische Anschauung „eins (Gal. 3, 28) in der Persongemeinschaft mit Jesus Christus dem lebendigen Herrn durch den Hl. Geist" [2]).

---

1) In einer Abhandlung: Der Gottsucher und die Aufgabe der Kirche — Über die Bildlichkeit des religiösen Erkennens, Kassel 1935, habe ich mich in einer Auseinandersetzung mit dem Buch des Grafen Reventlow: Wo ist Gott? auch um das „wichtige Problem" bemüht in einer dem ganz andern Partner entsprechenden Weise. Dort finden sich wieder Hinweise auf ältere, das gleiche Thema behandelnde Schriften von mir. Hier sei nur genannt: ZThK 1928 H. 5: „Zur Bildlichkeit der religiösen Erkenntnis".

2) Zurückhaltender als der Psalmist sagt Br. „Erleben, Erkennen und Glaube" 1933, S. 125 in einer Anmerkung: „Ich habe früher (‚Das Symbolische') den herrschenden programmatischen Anschauungen gegenüber nachzuweisen gesucht, daß dieser symbolische Charakter der Glaubensvorstellungen" (von Gott als Persönlichkeit) „auch der primitiven Frömmigkeit irgendwie bewußt sei." — Seitdem hat auch Otto diese Anschauung vertreten und weithin zur Anerkennung gebracht.

Ökumenische Bewegung und Konfessionskunde.

Von Professor D. Hermann Mulert in Markkleeberg.

1. Wenn die ökumenische Bewegung ihr Ziel erreichen würde, hörte die Konfessionskunde auf. Genauer: die Konfessionskunde oder Symbolik würde dann nur noch historisches Interesse haben, zur Beschäftigung mit geschichtlichen Urkunden, zu einem Stück der Kirchengeschichte geworden sein. D. h. dann, wenn die ökumenische Bewegung ihr weitestes Ziel erreichen sollte, das aber überhaupt nur einem Teil der an ihr Beteiligten vorschwebt: alle christlichen Kirchen in Lehre, Verfassung und Kult so einig geworden, daß sie auch äußerlich, rechtlich, organisatorisch sich zusammenschließen, auch in diesem Sinne nur noch eine Kirche bilden würden.

Unter den deutschen Evangelischen halten dieses Ziel sicher nur wenige für erreichbar. Überdies würden in solcher einen großen Gesamtkirche, selbst wenn sie je zustande käme, neben der Einheit doch in Frömmigkeit, Lehre, Kult, Verfassung immer noch Verschiedenheiten bestehen. In der Verfassung: das Maß, in dem die Gemeinden mitbestimmen, wird immer auch von deren Bildungsgrad und ihrer Fähigkeit zur Selbstverwaltung abhängen, die nie bei allen Völkern ganz gleich sein werden. Und können Missionsgemeinden, die es doch (auch nach Überzeugung derer, die auf stärkste Missionserfolge hoffen) noch lange geben wird, ganz dieselbe Verfassung haben wie Gemeinden in alten Kirchengebieten? Auch die römische Kirche, die doch auf Gleichförmigkeit der Verfassung Wert legt, organisiert ihre terrae missionum z. T. anders als die provinciae apostolicae sedis. Im Kult behalten selbstverständlich die Verschiedenheit von Klima und Tages- und Nachtbeginn ihre Bedeutung. Und während für den römischen Katholiken zum Ideal kirchlicher Einheit auch der allgemeine Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Messe gehört, will in der ökumenischen Bewegung niemand, daß die Liturgie überall in derselben Sprache gehalten werde. Erst recht will (auch in der römischen Kirche) niemand, daß die Verschiedenheit der Völker und Sprachen überhaupt aufhöre. Die Mannigfaltigkeit nationaler Kulturen ist ein Reichtum der Menschheit, auf den niemand verzichten will, noch abgesehen davon, daß die nationalen

Verschiedenheiten z. T. auf tiefen Rasseverschiedenheiten beruhen — es ist heute kein Wort weiter darüber zu sagen nötig. Drittens weiß jeder Verfechter von Lehreinheit, daß, auch soweit solche durchgesetzt war oder ist, doch daneben an vielen Punkten Verschiedenheiten der persönlichen religiösen Denkweise bestehen. Keine Kirche hat je das ganze religiöse Denken ihrer Glieder beherrschen und uniformieren können. Gerade diejenige, die Widerspruch gegen ihre Dogmen am wenigsten duldet, die römisch-katholische, fordert von den Laien in weitem Umfang nur fides implicita, den Willen, der Kirche zu gehorchen, soweit kirchliche Lehrentscheidungen ihnen bekannt werden, ermöglicht ihnen also praktisch eine recht große Verschiedenheit der religiösen Gedankenbildung. Tertullian sagt extra regulam omnem libidinem curiositatis effundas, soweit du nicht mit der kirchlichen Glaubensregel in Widerspruch gerätst, magst du dich theologisch ergehen, soviel du willst, magst du grübeln und deinen Gedanken freien Lauf lassen. Und soweit eben nicht dogma declaratum vorliegt, bilden sich Katholiken, auch katholische Theologen in der Tat in Glaubensfragen recht verschiedene Ansichten, ohne daß die Kirche ihnen das Recht dazu bestreitet; hier der Freiheit Spielraum zu lassen, gehört zur Erbweisheit dieser Kirche. Nur wer frommen Meinungen, die im katholischen Volke verbreitet sind, scharf entgegentritt, muß darauf rechnen, daß er zu rücksichtsvollem Schweigen gemahnt wird. Im evangelischen Christentum ist die Mannigfaltigkeit der religiösen Denkweise, seit Pietismus und Aufklärung die Herrschaft der Orthodoxie erschütterten, noch viel größer. Das bedeutet nicht, daß wir in unbändigem Subjektivismus auseinanderliefen. Daß wir immer wieder uns mit den Genossen unseres Glaubens über gemeinsame Überzeugungen verständigen und uns auf Grund dieser Überzeugungen zusammenschließen, dafür würden, auch wenn wir wenig Verlangen danach hätten, schon die Gegner evangelischen Christentums sorgen. Aber die Tatsache jener Mannigfaltigkeit würde, auch wenn das fernste Ziel der Konferenzen für Glaube und Kirchenverfassung erreicht würde, doch weiter bestehen; an wichtigen Stellen überwunden, würde die Verschiedenheit an anderen sich vermutlich um so stärker geltend machen. Und diese Mannigfaltigkeit ruht auf Verschiedenheit im Innersten, in der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit des einen lebt mehr in Erinnerungen an die heilige Ge-

schichte, die des andern mehr in Hoffnungen; die des einen ist enger mit seinem Nachdenken verbunden, die des andern mit seinem Willen, die des Dritten aber ist wesentlich nur Erleben im Gemüt usw. Daß weiter die religiöse Phantasie von sehr verschiedener Lebendigkeit ist, das alles sind Tatsachen, die ihre Bedeutung behalten unabhängig von dem Maß der Übereinstimmung in Verfassung, Kult und Lehre, das zwischen den verschiedenen Gruppen der Christenheit erzielt wird.

Immerhin wäre der Unterschied von der jetzigen Lage doch groß, der eintreten würde, wenn jemals die ökumenische Bewegung jenes ihr fernstes Ziel erreichte. Um es einmal recht schulmäßig auszudrücken: Dogmatik, Ethik, Kirchenrecht und praktische Theologie aller Gruppen der Christenheit wären wesentlich dieselben; und was im Blick auf die noch bleibenden Verschiedenheiten daneben zu leisten wäre, das wäre eine Art Beschreibung der Kirche, Kirchenkunde in diesem Sinne, kirchliche Geographie und Statistik, vergleichende religiöse Volkskunde und Seelenkunde für die mancherlei Teile der zu einer Kirche zusammengeschlossenen Christenheit, und sie wäre etwas erheblich anderes als die bisherige Konfessionskunde. Übereinstimmung und Verschiedenheiten, Einheit und Gegensätze in der Christenheit gibt es jetzt und würde es auch dann noch geben, soweit man die dann noch bleibenden Unterschiede als Gegensätze bezeichnen will. Aber die Bereiche von Übereinstimmung und Verschiedenheiten wären anders abgegrenzt als jetzt.

2. Und die meisten, die in der ökumenischen Bewegung mitarbeiten, werden sagen: „Wir können es ja doch nicht erreichen, daß die Christenheit ganz einig wird; aber wir arbeiten daran, daß sie einiger wird, als sie jetzt ist, weniger zerrissen als bisher." Was bedeuten nun ökumenische Bewegung, deren Wesen so vorsichtiger gefaßt wird, und Konfessionskunde füreinander?

Eins ist rasch gesagt: die Konfessionskunde verdankt der ökumenischen Bewegung eine Menge wertvollen Materials, Sammelwerke wie die Ekklesia, die in vielen Bänden das gegenwärtige Leben der einzelnen Kirchen schildert (herausgegeben von Siegmund-Schultze; Leipzig, Klotz) und das Corpus confessionum, das die Urkunden der einzelnen Kirchen und Sekten bietet (herausgegeben von Fabricius; Berlin, de Gruyter; kürzlich ist der Band über die anglikanische Kirche zum

Abschluß gelangt, der demnächst hier gewürdigt werden soll), und Zeitschriften wie die Eiche, die Protestantische Rundschau, die Hochkirche (jetzt: Eine heilige Kirche), um nur solche zu nennen, die in deutscher Sprache erscheinen oder erschienen. Sie kommen aller konfessionskundlichen Arbeit zugute. Daß eine, sei es auch nur bescheidene und gelegentliche Teilnahme an ökumenischen Tagungen den, der Konfessionskunde treibt, bisweilen mehr fördert als das Lesen vieler Bücher, braucht kaum hinzugefügt zu werden.

Andrerseits bedarf die ökumenische Bewegung der konfessionskundlichen Arbeit, und sie hat Gewinn von ihr. Daß Christen einiger werden, das hätte herzlich wenig Wert oder wäre nur Schein, wenn die einen dabei doch die abweichende Art der andern gar nicht wirklich kennen zu lernen sich bemühten. Das wäre Einigung in Oberflächlichkeit, in Gleichgültigkeit. Wenn solche Gleichgültigkeit zunimmt, mag das Ergebnis zwar Einigkeit sein, aber im Abfall vom Christentum. Erst dann, wenn man die Gegensätze gründlich studiert und in der Tiefe erfaßt, kann man den gemeinsamen Boden finden, der dennoch besteht. Die Art, wie auf die Union von 1817 gescholten wird, ist oft sehr ungerecht gewesen; aber die Union von damals ist in der Tat den Theologen etwas leichter gefallen, als gut gewesen wäre, weil sie sich zum großen Teil den tieferen Sinn, die religiösen Motive der Lehren nicht ausreichend klar gemacht hatten, die zwischen lutherischen und reformierten Vätern umstritten gewesen waren. Das hat — in Verbindung mit der Art der Durchführung — der damaligen Union eine Schwäche in den Augen späterer Zeit gegeben, die sich wieder gründlicher in die Lehrweise des 16. Jahrh.s vertiefen lernte. Als Sachkunde von der Sonderart der verschiedenen Gruppen der Christenheit ist Konfessionskunde für jede Einigungsbewegung unentbehrlich. Verbindet sich mit solcher Tatsachenkunde zunächst Polemik, so wird christlicher Sinn schon dafür sorgen, daß es daneben an Irenik nicht fehle. Christen streiten, als stritten sie nicht.

Auf die Frage endlich, ob zu den Zeiten, wo das Einigungsstreben zunimmt, auch das konfessionskundliche Interesse stärker wird, oder vielmehr gerade in Zeiten, wo die Konfessionen sich ihrer Eigenart wieder stärker bewußt werden, soll man vorsichtig antworten. Einigungswille ist oft die Reaktion auf besonders schlimmen Streit. Calixts

Synkretismus erwuchs aus dem Jammer des Dreißigjährigen Kriegs; und die Unionsbemühungen von Leibniz und die ganze freundlichere Stimmung, in der Pietismus und Aufklärung konfessionelle Gegensätze behandelten, war eine Wirkung davon, daß Europa der Religionskriege müde geworden war. Aber ob um 1750 oder 1800 die lutherischen, reformierten und katholischen Theologen im allgemeinen von Lehre und sonstiger Sonderart der andern wirklich mehr gewußt haben, als in der Zeit der alten Orthodoxie mit ihrer fleißig gepflegten Polemik? Man kam zwar allmählich in mehr Verkehr miteinander, aber die konfessionellen Sonderlehren waren für viele nur von geringem Interesse. Im 19. Jahrh. wurden Konfessionsmischung und Verkehr noch viel intensiver, zugleich aber haben die Kirchen sich wieder gefestigt. Arbeiten wie die von Möhler, Schweizer, Schneckenburger, Hundeshagen, Hase haben zur Voraussetzung, daß seit der Restauration jede Konfession sich ihrer Eigenart bewußter geworden war. Die ökumenische Bewegung der Gegenwart ist wiederum z. T. gerade durch den Weltkrieg veranlaßt, der freilich kein Religionskrieg war, aber die Christenheit arg bloßgestellt hat, gezeigt hat, daß der Völkerhaß stärker war als die Kräfte christlicher Liebe. Nur ist in eben dieser Zeit zugleich der Sinn für die Unterschiede deutschen und englischen kirchlichen Wesens, westlicher und östlicher Kirchen, des Katholizismus und des Protestantismus, auch lutherischer und reformierter Art wieder stärker geworden. Barths Theologie ist bewußt reformiert, und die von Holl und anderen angeregte gründlichere Beschäftigung mit Luther ist z. T. einem neuen Konfessionalismus zugute gekommen (für den man aber nicht Holl selbst verantwortlich machen soll; er war in seinem Wesen, wenn das zu sagen erlaubt ist, dem Genfer Reformator ähnlicher als dem Wittenberger und seine Lutherdeutung ermöglicht durchaus, Linien nach der reformierten Art hin zu ziehen). Jede Strömung pflegt eben von selbst Gegenströmungen hervorzurufen.

Solcher Konfessionalismus kann an Erkenntnis des Wesens der eigenen Konfession und fremder Konfessionen fleißig arbeiten, aber an ökumenischer Bewegung kann er sich nicht oder nur mit starken Vorbehalten beteiligen. Sie hat indessen an ihm nicht ihren einzigen Gegner. Die beachtlichste Schrift, die 1937 in Deutschland gegen sie erschien, die von Brachmann, Der Weltprotestantismus in der Entschei-

dung [1]), geht nicht von der Betonung irgendwelcher konfessionellen Sonderlehren aus. Sofern Brachmann am christlichen Dogma, an den Bekenntnissen scharfe Kritik übt, könnte ihm Niederlegung der konfessionellen Scheidewände schon recht sein. Seine Gegnerschaft ist erstens zeitgeschichtlich und politisch bedingt. Er sieht die ökumenische Bewegung in engem Zusammenhang mit dem Liberalismus des Westens und mit der Fortdauer des Versailler Systems (was vielen an ihr Beteiligten als sehr ungerecht erscheinen muß). Zweitens aber richtet er sich gegen das Christentum überhaupt und die Bibel; Orientalisches sei der nordischen Rasse artfremd. Andere mögen die ökumenische Bewegung, ohne über Theologisches nachzudenken, schon deshalb ablehnen, weil sie die politischen Gegensätze zwischen Deutschland (oder welches sonst ihr Heimatland sei) und andern Nationen noch für zu scharf halten oder scharf erhalten möchten. All diese Gegnerschaft sei hier nur erwähnt, ebenso wie die naheliegende analoge Frage, ob politische und wirtschaftliche oder sonstige kulturelle Gegensätze zu anderen Völkern die Kenntnis des Wesens dieser Völker niederzuhalten oder vielmehr zur Beschäftigung mit dem Gegner und seiner Eigenart anzuregen pflegen. Auch hier ist eine einheitliche Antwort offenbar nicht zu geben.

Für Christen wird dagegen immer gelten: Liebe zu anderen Gruppen der Christenheit und Erkenntnis ihres Wesens stehen in Wechselwirkung. Selbstverständlich kann, wird und soll Erkenntnis des Wesens der andern zunächst oft das Bewußtsein des Gegensatzes vertiefen. Aber sofern doch auch auf der andern Seite Christentum vorhanden ist und anerkannt werden muß, werden wir uns diesem Christentum verwandt fühlen und von ihm zu lernen suchen. Daß wiederum Liebe den Blick schärft für die Eigenart und die besonderen Werte der andern, braucht kaum gesagt zu werden; es gibt dafür ehrwürdige Beispiele. Wenn dennoch die Unterschiede und Gegensätze tief sind, wird noch eine urchristliche Gesinnung sie mildern helfen: die Demut, die weiß, daß wir vom Letzten und Höchsten nur in Bildern und Gleichnissen reden können, daß in den mit redlicher Absicht und Scharfsinn von den Vätern erarbeiteten genauen Formeln über Gottes Wesen und Wirken doch oft vergessen worden ist: Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann; seine Gedanken sind höher als unsre Gedanken. Und die

1) Berlin, Junker und Dünnhaupt, RM. 1.50.

wirksamste Anregung zur Konfessionskunde bleibt Bekanntschaft mit echtem Christentum in andern Konfessionen, also ökumenischer Sinn. Konfessionskunde ist und bleibt Kenntnis von Spaltungen der Christenheit, aber sie kann in einem Geiste getrieben werden, der über die Unterschiede hinweg gegenüber den besten Vertretern anderer Kirchen etwas von dem empfindet, was Novalis so aussprach:

Gib treulich mir die Hände,
sei Bruder mir und wende
den Blick vor deinem Ende
nie wieder weg von mir.
Ein Tempel, da wir knien,
ein Ort, dahin wir ziehen,
ein Heil, für das wir glühen,
ein Himmel dir und mir.

Besprechungen.

Auflösung des Protestantismus?

Erich Steinbach, Die Auflösung des Protestantismus, mit einem Nachwort von Paul Schempp. München, Chr. Kaiser 1936. 207 S. RM. 4.50. — Heinrich Adolph, Entbürgerlichung des Protestantismus? Gotha, Leopold Klotz 1936. 130 S. RM. 2.—. — Hans Schomerus, Das Ende des Säkularismus. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1935. 39 S.

Auflösung des Protestantismus in einer Zeit des Betriebes, der Skepsis, der Formlosigkeit, in einer Zeit ohne beherrschendes Bild, Entbürgerlichung des Protestantismus, Entsäkularisierung, zukünftiges Christentum? Ist das schlagwortartiges Gerede ohne jeden Hintergrund, sind das aufklärerische Verbesserungsideen, oder ist das ernste christliche Rede von wirklichen Dingen?

Mit erregter Leidenschaft und innerster Bewegung nimmt Pfarrer Ernst Steinbach aus qualvoller Anteilnahme an den kirchenpolitischen Kämpfen der letzten Jahre zu diesen Fragen Stellung. Doch bietet St. viel mehr, als der Titel sagt: einen Überblick über die Kirchengeschichte von der Predigt Jesu bis zur Gruppenbewegung, um in einem Schlußkapitel „vom zukünftigen Christentum" Vorschläge für „einen kleinen Schritt weiter auf dem Wege der Reformation" zu machen. Ein solcher Überblick über zwei Jahrtausende, der nachweisen will, daß Protestantismus und Katholizismus sich in ständiger Auflösung befinden, unterliegt an sich schon vielen Vorbehalten, die um so ernster werden, wenn in einen solchen Überblick eine ganze Pfarrhaustheologie hineingewoben wird, die in stichwortartigen Ausführungen die theologischen Grundfragen berührt: Fragen nach dem Wesen des evangelischen Gottesdienstes, Grundfragen der Ethik, der Kunst, der neutestamentlichen und dogmatischen Bedeutung der Sakramente, der Ordnungen des Lebens. Es kann bei einer solchen überwältigenden Fülle von behandelten Fragen nicht ausbleiben, daß „der eitle Kritiker", von dem das Briefnachwort spricht, nicht nur ab und zu auf ein exegetisches oder historisches Fehlurteil zu stoßen glaubt, sondern fast überall eine nähere Begründung der herausfordernden Urteile wünschte. An einigen Stellen wären allerdings wohl nicht nur Fragezeichen zu setzen, z. B. bei den Ausführungen über „den einfachen, biederen Moralismus" der alten

Tauflehre (78), über Kant als Protestant (151), über Schleiermacher als Schwärmer (172). Auch St.s Urteile über die katholische Dogmatik erheben sich nur durch das Niveau der Behandlung, nicht grundsätzlich über die üblichen protestantischen Mißverständnisse (Über die Messe, 72 ff., 111; Heiligenkult 86; besonders Inquisition 92). Dann finden sich wieder Urteile von Treffsicherheit, z. B. in den Ausführungen, daß der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus in der Lehre vom kirchlichen Amt und den Sakramenten liegt. Aber im allgemeinen gilt auch von diesem an- und aufregenden Überblick, was über viele ähnliche von bedeutend geringerem Niveau zu sagen ist: das sind Konstruktionen aus geschichtlichen Bausteinen, aber nicht Deutungen der geschichtlichen Wirklichkeit. Man wird aber St.s Buch nur gerecht, wenn man in ihm, wie Schempp, eine Beichte sieht. Das Christentum ist von seinem Wesen schon abgefallen, als die Urgemeinde die Lehre Jesu, daß man von Gott ausgehen müsse, durch die Lehre ersetzte, wie man zu ihm gelange (77). Der Katholizismus gliedert Gott in die Kirche, der Protestantismus in die Kultur ein. Beides bedeutet Auflösung. Der Protestantismus scheitert daran, daß er von der Freiheit, die er verkündet, in seinen eigenen Angelegenheiten keinen Gebrauch macht. Er besitzt nicht das Selbstvertrauen, die zu bestimmten Zwecken geschaffenen Formen auch zweckmäßig in Freiheit zu handhaben (121), so daß er seine Selbständigkeit verlor und sich in Kritik erschöpfte. Der einzelne Pfarrer wird überfordert und das einzelne Gemeindeglied wird überschätzt (116). Im Leben mußte also das Luthertum zur Mittelmäßigkeit führen, der Durchschnitt wurde zur Norm erhoben (125, 170). Die ganze Leidenschaft der Selbstanklagen des Verf. kommt in ihrer ergreifenden, wenn auch begrenzten Wahrheit zum Ausdruck, wenn St. das protestantische Kirchentum als umgekehrten Katholizismus schildert (127), wie sich der Protestantismus in Pietismus, Orthodoxie und modernen Naturalismus selbst auflöst. Emanzipation, Formlosigkeit, Verweltlichung des Wortes, Verschulung sind die Hauptstationen auf dem Wege der allgemeinen Versickerung des Protestantismus. Der Wahnsinn Nietzsches „ist der einzig folgerichtige Abschluß seines verzweifelten Strebens, in welchem die Tragödie des Protestantismus, der Untergang des in sich selbst ruhenden Menschen in der von ihm selbst herausgeforderten Natur sich vollendet" (167). Auch die neue Orthodoxie (die Bekenntniskirche) und der neue Pietismus (Oxford) helfen nicht aus der Krisis der Wortverkündigung, des allgemeinen Priestertums, der Überforderung des Einzelnen, wohl aber die Meditation, Tiefenbedenkung, lange und stille Anschauung (191). Durch Meditation und Kultus wird die Linie wieder hergestellt, die der Protestantismus aus Hochmut zerstörte, die sakramentale Linie (194). Daraus erwächst die neue Gemeinde als regulierte Elite (200).

Die entgegengesetzte Forderung erhebt Heinrich Adolph in seinem volkstümlichen Buche, das nach Anlage und Betrachtungsschema ein Gegenstück zu Steinbach ist. Adolph fordert von dem zukünftigen Protestantismus, daß er sozialistisch werde, Aktivismus mit Gestaltungsfreude und Solidaritäts-

gefühl verbinde, daß er sich an die Seite der in jugendlicher Frische glänzenden Volkskultur begebe. Gegenwartsbewegungen, wie die der Bekennenden Kirche, haben nach A. wenig Aussicht, den neuen Protestantismus heraufzuführen, obgleich sie durch ihr Bekennen den bürgerlichen Geist des Protestantismus überwunden haben. Vielmehr Hoffnung setzt er auf eine Spannungseinheit von Deutschen Christen und Gruppenbewegung. Der Protestantismus ist jetzt durch Rationalismus und Idealismus völlig verbürgerlicht. Mit dem Niedergang des Bürgertums ist auch der Niedergang des Protestantismus verbunden. Die Volkskirche muß mitten in der Volkwerdung aufgebaut werden. Die neue völkische Theologie muß sich von dem gegenwärtigen Geschehen Antriebe und Sinnziele schenken lassen.

Noch viel stärker als in dem Steinbachschen Buche werden durch Adolph, trotz des im Vorwort emphatisch abgegebenen Selbstzeugnisses, daß es sich um ein wissenschaftliches, objektives Buch handle, die historischen Linien so vereinfacht, vergröbert und damit verfälscht, daß eine Stellungnahme zu den historischen Urteilen nicht möglich wird. Die Ausweitung des Begriffes „bürgerlich", der an sich schon unter vielen fragwürdigen Erweiterungen leidet, unterliegt besonders starken Bedenken. Eigentlich kann man doch nur von einer Verbürgerlichung des sog. Kulturprotestantismus reden, als mit dem Sieg der nationalliberalen Idee die in sich bleibende Endlichkeit religiös geweiht wurde, also das Evangelium wieder durch christliche Religion ersetzt wurde. Der religiöse Individualismus ist im Calvinismus, nicht im Luthertum vorbereitet worden, als dem einzelnen tragende Bedeutung zuerkannt wurde. Die religiöse Wurzel aller dieser bürgerlichen Zerfallsprodukte wird nicht gesehen.

In dem Nachwort von Paul Schempp wird richtig bemerkt, daß Steinbach zwei Jahrtausende in die Schranken fordert, um ein evangelisches Kloster vorzuschlagen. Er fordert zu wenig. Schempp hätte hinzufügen müssen: Es bleibt unklar, warum Steinbach um des ihm so sicher beweisbar erscheinenden historischen Mißerfolges der Wortverkündigung willen nicht der Kirche sich anschließt, in der Meditation und Kultus zur höchsten Meisterschaft ausgebildet sind und deren Pulsschlag das sakramentale Leben ist. Die beiden Anliegen von Steinbach und Adolph gewinnen nicht dadurch an Glaubwürdigkeit, daß beide entgegengesetzte Forderungen als notwendige Folgerung aus einer verfehlten geschichtlichen Entwicklung aufstellen. Dabei erfährt die einheitliche Betrachtungslinie der dauernden Fehlentwicklung bei Steinbach eine dreifache unerklärliche und nicht weiter fortwirkende Unterbrechung: in Joh. Seb. Bach, in Friedrich dem Großen und in der Freundschaft Schillers und Goethes. Dann heißt es wieder im Widerspruch zu der Theorie der dauernden Versickerung, daß in Friedrich dem Großen der Protestantismus den Höhepunkt erreicht habe und sich von da an der Verfall ankündige (148). Ist denn nicht des Verf. Kritik am Protestantismus selbst ein Stück Verfall — und dadurch würden die Forderungen unglaubwürdig, oder selbst ein Protest gegen die eigene Theorie — und dadurch würden ihre Forderungen glaubhaft? Ein Protestantismus, der

einen solchen Protest gegen sich selbst möglich macht, kann doch nicht von hoffnungsloser Verstocktheit erfüllt sein, sonst würde er ja von seiner eigenen Auflösung nichts merken. Beide Verfasser übersehen völlig den Protestantismus der außerdeutschen Länder, besonders der anglo-amerikanischen Kirchen. Welche traurige Bilanz hätte sich erst da ergeben müssen! Welche Konstruktionen wären da erst nötig geworden, wenn z. B. der Calvinismus berücksichtigt worden wäre, der sich (im Gegensatz zum Luthertum) gegen die Träger der Staatsgewalt überall durchgesetzt hat!

Grundsätzlich wäre folgendes zu sagen: Beide Verfasser setzen drei inkonzinne Größe in eins: den Protestantismus als Prinzip, als Wesen, als geschichtliche Erscheinung des 19. Jahrh.s. Die Belanglosigkeit solcher Verbesserungsvorschläge beruht darin, daß der Protestantismus als Geistesbewegung und soziologische Erscheinung mit anderen Kulturbewegungen nivelliert wird. Daraus ergibt sich die unprotestantische, weltimmanente Geschichtsbetrachtung, das der Aufklärung nahestehende Rückschrittsschema und die ganz aus dem säkularisierten Denken stammenden Verbesserungsvorschläge einer neuen Haltung: Einheit, Aktivität usw. Entweder identifiziert man, wie das Nicolai Berdiajew in seiner Schrift „Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen" tut, das Bürgertum mit der Verweltlichung überhaupt —, dann aber kann man den Protestantismus, besonders den pietistischen und orthodoxen Protestantismus nur als den prophetischen Protest der Jünger Christi gegen den Baalsdienst der in sich selbst schwingenden Endlichkeit bezeichnen, — oder aber man macht den Protestantismus zu einer religiösen Bewegung, die einem humanen Ganzen eingefügt wird —, dann aber hat man kein Recht, dem Protestantismus ein Bündnis mit den Sünden seiner Zeit vorzuwerfen. So ist es denn tatsächlich so, daß die unausgesprochenen Voraussetzungen beider Bücher nicht über Feuerbach hinausgekommen sind, trotz der bei Steinbach total anderen Haltung. Beide Bücher ignorieren ganz folgerichtig Kierkegaard, mißverstehen die dialektische Theologie und sind bürgerliche Produkte in der säkularisierten Voraussetzung, daß der Protestantismus als geschichtliche Erscheinung nach seinem eigentümlichen Wesen erschöpfend verstanden werden könnte. Er wird nicht als Zeugendienst der Jünger Christi am Evangelium, sondern als religiöse Haltung verstanden und an dem zeitgeschichtlich bedingten Maßstab des eigenen Wunschbildes, das verabsolutiert wird, gemessen. Dann ist aber auch gar nicht einzusehen, warum die Rückschrittstendenz unterbrochen werden sollte, wenn die Forderungen des Verfassers verwirklicht werden. Warum sollen denn die von den Verfassern vorgeschlagenen Heilverfahren von diesem unentrinnbaren Verhängnis, das über dem Protestantismus liegt, ausgenommen sein? Warum sind gerade Aktivismus und Meditation von dem „Entwicklungsgesetz von Satz und Gegensatz" ausgenommen? Die Forderungen der Verfasser wären doch nur dann ernst zu nehmen, wenn der Protestantismus als ein Zeugnis von jenseits der Grenzen des menschlich-geschichtlichen Raumes verstanden würde, wenn er die Kirche Christi ist. Dann aber gibt es keine Kritik an ihm, sondern

nur das Gericht Gottes. Nur eine Geschichtsbetrachtung, die sich selbst durch Gottes Urteil richten läßt und Gottes Gericht als einzigen Maßstab anerkennt, ist protestantisch. So stehen beide Bücher grundsätzlich unter der Kritik, die Troeltsch in seinem heute noch immer abschließenden Aufsatz übte: „Was heißt ‚Wesen des Christentums'?" Das sei nicht speziell gegen die beiden Verfasser, sondern grundsätzlich gegen alle solche Kritiken von ungleich geringerem Rang als die besprochenen, gesagt.

Um diese grundsätzlichen Voraussetzungen weiß Hans Schomerus. Religion als Selbstdarstellung des frommen Gefühles bedeutet Souveränität des Menschen. Sie steht im absoluten Gegensatz zur objektiven Bindung an Gott, der einen Herrschaftsanspruch auf uns erhebt. Religiöse Haltungen gegeneinander auszuspielen ist das Kennzeichen der liberalen Freiheitslehre. Die christliche Haltung ist an Stelle der objektiven Bindung getreten. Die objektive Seite des Liberalismus ist der Säkularismus. Der Nationalsozialismus dagegen ist eine Bewegung, die sich durch ihren Sinn für die uns bindende Wirklichkeit im Diesseits auszeichnet. Im Bios erfahren wir seinen jenseitigen Grund. Auch der Nomos kommt aus dem Bios. Diese heidnische Wahrnehmung der Werke Gottes im Bios als die uns zugewandte Seite der Wirklichkeit Gottes steht im absoluten Gegensatz zum Christentum. Säkularismus ist Auflösung des Nomos im Bios. Gegen die Barthianische Vergleichgültigung des Bios vertritt das Luthertum die Überzeugung, daß der Nomos im Bios gegeben ist, aber nicht in statischer Bindung, sondern in dem Charakter des durch Gott Gewirkten. Daher hat der Bios eschatologischen Charakter, er führt zum Gericht. Die Bindung an ihn ist nur möglich durch Erlösung. Der Bios ist Zuchtmeister auf Christus hin. Der Christ selbst steht auf der durch Christus begründeten neuen Wirklichkeit mitten im Bios. Das Amt der Kirche ist die Verkündigung der das neue Leben begründenden Christus-Tatsache, sie ist aber zugleich mitverantwortlich für den biologischen Bestand des Volkes.

Gegenüber dieser, die Lutherischen Lehren in prägnanter Formulierung neu zusammenfassenden Schrift bleibt nur die Frage nach dem Recht des Titels. Wird der Gegensatz zwischen christlicher Haltung und Evangelium bei Schomerus nicht selbst durch die Zweiseitigkeit seines Lutherischen Kirchenbegriffes erweicht? Warum merkte denn der Protestant in der säkularisierten Welt nicht, daß er einem unprotestantischen Geiste verfallen war? Doch wohl deshalb, weil ihr im Geheimen immer wieder der Geist der christlichen Gemeinde zufloß. Es konnte und kann auch heute noch zu keiner grundsätzlichen Gegnerschaft zwischen Säkularismus und Protestantismus kommen, weil der bürgerliche Weltgeist unbewußt vom protestantischen Geiste zehrt. Eine rein säkularisierte Haltung gibt es nicht. Der Vernunftprotest der aufklärerischen, religiösen Haltung wird auch heute noch mit dem Protest Luthers gegen die katholische Kirche gleichgesetzt. Unsere säkularisierte bürgerliche Frömmigkeit lebt im Grunde von der Hoffnung auf das andere Leben, sie weiß im Geheimen um die Möglichkeit der Sinnerfüllung im begnadeten Sein. Mit der Verspottung von Rationalismus,

Liberalismus und Säkularismus wird keine Wirklichkeit beschrieben. Ist es nicht das besondere Vorrecht Deutschlands im Gegensatz zu den katholischen Ländern, den vollen Gegensatz zwischen Evangelium und religiöser Haltung, Protestantismus und bürgerlichem Geist nicht erlebt zu haben? Es gibt neben dem Pietismus und der Orthodoxie eine evangelische Profanität, die das Auseinanderreißen von Glaube und säkularisierter Haltung nicht kennt. Die von Schomerus in gut geschliffenen Formulierungen wieder gegebene „Haltung" des Luthertums ist die des christlichen Humanismus: der alte Dualismus von Bios und Zoë ist gefallen, der Mensch des neuen Lebens steht mitten in der Welt. In diesem Punkte sind unsere Probleme im Grunde immer noch die Schleiermachers.

Antwerpen. Karl Hennig.

Alfred Dedo Müller, Ethik. Der evangelische Weg der Verwirklichung des Guten. („Die Theologie im Abriß", 4. B.) Berlin, Töpelmann 1937. XIV u. 468 S.

Da dieser neue Entwurf einer evangelischen Ethik erst im nächsten Jahrgang unserer Zeitschrift die ihm gebührende ausführliche Würdigung finden kann, sei hier wenigstens vorläufig in der Kürze auf ihn hingewiesen. — Vf. ist überzeugt, daß es in der mannigfach verworrenen Lage unserer Zeit einer neuen Grundlegung der Ethik bedürfe, die aufzuweisen vermag, daß die unabgeschwächten Grundinhalte der christlichen Verkündigung von wesentlicher Bedeutung für die konkrete geschichtliche Lage sind, in die wir uns heute hineingestellt sehen, also der Grundlegung einer Ethik, die sich auf der einen Seite einer Nähe zum wirklichen Leben befleißigt, die die Dinge dieser Welt bis zum letzten ernst zu nehmen entschlossen ist, auf der andern Seite an der biblischen und reformatorischen Aussage von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus nichts abbricht. Die erste Aufgabe einer solchen Ethik ist eine bis zu seinen letzten Voraussetzungen durchgreifende Strukturanalyse des Sittlichen in seiner uns in mancherlei Gestaltung umgebenden menschlichen Gegebenheit. Diese Strukturanalyse weist auf, daß alles Ethos auf einem Glauben beruht. Damit ist der Einwand gegen eine theologische Ethik erledigt, daß sie durch Eintragung ihm wesensfremder Gesichtspunkte das Ethische verfälsche. Zugleich wird aufzuweisen versucht, daß die hier überall zugrunde liegende natürliche Religiosität von einer erschreckenden Vieldeutigkeit ist und dementsprechend denn auch die auf ihr beruhende theologische, anthropologische und kosmologische Schau und ethische Haltung. Aus solch verworrener Lage heraushelfen kann nicht die philosophische Ethik — sie steht selber auf jenem Boden —; auch nicht die geläufige theologische Ethik — sie macht aus dem gegenständlichen Denken, dem sie weithin verfallen ist, zu rasch und unvermittelt Antworten geltend, deren Beziehung zu den heute aufbrechenden Fragen nicht deutlich ist. Es bedarf einer theologischen Besinnung, die sich durch alle Begrifflichkeit hindurch immer wieder auf die das Glaubensleben begründenden Urtatsachen hingewiesen sieht: anstatt Begriffsgespenster die Realitäten, die im Christentum gemeint

sind. Hier findet, was dort über ein Ahnen nicht hinauskommt, seine Erfüllung.

Dabei wird es Aufgabe des Ethikers sein, den handelnden Menschen von heute einen inneren Zugang zu den Grundinhalten der kirchlichen Verkündigung gewinnen zu lassen; und dazu müssen die dogmatischen Aussagen in die Sprache der sittlichen Verantwortung übersetzt, in ihrer über die bloße Wortverwirklichung hinaus zu realer Tatgestaltung drängenden Bedeutung gesehen werden. So folgt denn auf die Strukturanalyse des Sittlichen die christliche Grundlegung der Sittenlehre.

Das zweite Buch gibt unter der Überschrift „Verwirklichung" die beispielhafte Erläuterung des in der Grundlegung Gewonnenen an der ganzen Fülle der ethischen Probleme. Ein erster Hauptteil behandelt „die Gottbeziehung als Problem der Ethik"; ein zweiter „die Selbstgestaltung" (Individualethik); der dritte „die Gemeinschaftsgestaltung in ihren verschiedenen Formen: Familie und Ehe; Freundschaft; Volk, Staat, Reich" (hier auch Fragen des Rechts, das Problem des Krieges); der vierte „die Dingweltgestaltung" (Wirtschaftsethik, Kunst); ein letzter Teil „die Verwirklichung (Leibwerdung) der Kirche als sittliches Grundproblem". Der Vf. bemüht sich durchweg um jene Lebensnähe, die der Naturgrundlage der menschlichen Existenz (wie Eros und auch Sexus) und den weltlichen Ordnungsgefügen und Werten das Ihre zu geben weiß, es als Gefäß für den von Gott her gegebenen Inhalt erfaßt, das alles aber zugleich in seine Grenzen verweist. Grade auch zu den mancherlei Forderungen des nationalsozialistischen Ethos gewinnt er so ein weitgehend positives Verhältnis. Die Aufgabe des Christen ist, in allen diesen Verhältnissen mitten unter mancherlei Hemmungen und Umgrenzungen die Agape zu üben, die als das dogmatisch-ethische Grundprinzip in der christlichen Grundlegung der Sittenlehre aufgewiesen wurde, den Strom der Liebe, der alles Weltseins Sinn ist, in alle Formen welthaften Seins zu leiten. Alle solche Verwirklichung der Liebe aber ist Zeichen und Hinweis auf das, was künftig ist in der Auferstehung.

Herrnhut i. Sa. Th. Steinmann.

Reinhold Seeberg, Christliche Ethik. Stuttgart, Kohlhammer 1936. 417 S.

Wenn Erich Seeberg soeben als 1. Band einer von ihm neueröffneten Sammlung theologischer Lehrbücher die nachgelassene (3. Auflage der) Ethik seines Vaters herausgegeben hat, so mag das zunächst einigermaßen paradox erscheinen. Denn ohne Zweifel bildet dies Buch doch den Abschluß eines reichen Lebenswerkes, das in einer anderen Zeit und einer anderen theologischen Situation als der unseren wurzelt und das auch deutlich erkennen läßt — ich erinnere nur an die Konzeption des Reichs-Gottes-Begriffs, an die Rede von der „freien Persönlichkeit", mit denen R. Seeberg etwa Ritschl näher steht, als ihm vielleicht selber bewußt gewesen sein mag.

Allein, das ist nun das Überraschende und Wesentliche, daß diese Ethik bei der Lektüre (man darf sie nur nicht als kleinlicher Schulmeister lesen) gleich-

wohl nicht etwa Empfindungen der Pietät gegenüber einer großen, aber eben doch unwiderruflich vergangenen Epoche der theologischen Wissenschaft auslöst, sondern durch eine merkwürdige Lebens- und Gegenwartsnähe ausgezeichnet ist. Dieser Mann muß nicht nur bis zuletzt, ähnlich wie etwa Kattenbusch, ganz seltsam offen gewesen sein für die heute unser Volk und unsre Zeit und damit auch Theologie und Kirche unmittelbar bewegenden Fragen, seine Ausführungen sind vielmehr eigentümlich zukunftsträchtig, vollends wo es um die konkreten Probleme geht. Vielleicht ist es so, daß überhaupt erst von der Warte eines fast abgeschlossenen Lebens aus der hier vorgelegte Versuch gemacht werden konnte und durfte, in breiter Gesamtschau die neue Wende unsrer Lage nicht nur plastisch nachzuzeichnen und liebevoll zu umfassen, sondern sie auch kritisch zu beurteilen, um ihr Irr- und Umwege zu ersparen.

So nimmt hier ein am reformatorischen Denken Luthers geklärtes und zugleich vom Deutschen Idealismus geprägtes Urteil Stellung zu den ethischen Gegenwartsfragen unseres völkischen Schicksals.

Es ist jedenfalls genuiner Geist der deutschen Reformation Luthers, wenn es einmal (S. 328) heißt: „Die christliche Ethik .... fordert ein Leben in der gottgegebenen Wirklichkeit und nicht nur ein Spiel mit künstlich erdachten Möglichkeiten; sie ist sozial und nicht individualistisch oder kommunistisch." Dieser die lutherische Idee der perfectio christiana fortsetzende Satz kann geradezu als Motto und Grund-Satz des hier vorliegenden Buches bezeichnet werden, so daß alle Einzelausführung seine genauere Entwicklung darstellt. Durch das Evangelium werden die natürlichen Ordnungen zwar weder geschaffen, noch in ihrer Substanz verändert, „aber die egoistische Verwendung der Interpretation von ihnen" (S. 45). Man darf dann aber auch nicht das Christentum ablehnen wollen mit der Begründung, daß es „durch Kulturfeindlichkeit den Fortschritt in der Menschheit hemme" (S. 336), sondern muß verstehen, daß das Christentum das tragende Ferment gerade des Deutschtums ist, so daß „nicht altgermanische Mythen und Sagen ... eine erweiterte und vertiefte Volkskultur schaffen, sondern die volkstümliche Belebung der Kräfte des Christentums" (S. 270). Mit allem Ernst sieht Seeberg von da aus, daß es zu den „wichtigsten Aufgaben des Nationalsozialismus" gehört, „daß die Spannung zwischen Kirche und Staat überwunden wird" (S. 331) — von beiden Seiten her, also auch und gerade von einer evangelisch sich nennenden Kirche. Ich verweise vor allem auf die wohlerwogenen §§ 50 und 51.

Es ist hier nicht der Raum, auf die Einzelprobleme des Buches einzugehen, wie absichtlich jede theologische Einzelkritik vermieden ist. Es sollte dies Buch hier nur in seiner Grundeinstellung und in seiner Bedeutung kurz charakterisiert werden. So gesehen ist es das Vermächtnis eines Mannes, der uns Jungen lebendig nahe ist. Man lese nur einmal meine Schriften über „Kirche und Staat im Dritten Reich" oder über „Sterilisation und Euthanasie" und vergleiche damit die entsprechenden Ausführungen R. Seebergs, um zu ermessen, wie

hier letztlich nicht nur die Verschiedenheit der theologischen Schulen, sondern auch die der Generationen unwesentlich wird.

Münster i. W. Fr. W. Schmidt.

Fritz Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie. Zürich u. Leipzig, Max Niehaus 1935.

Paul Althaus, Die letzten Dinge. 4. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann 1933.

Folke Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theol. Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Bertelsmann 1936.

Es ist das bleibende Verdienst der historisch-kritischen Forschung der Vorkriegszeit, daß sie etwa seit Johs. Weiß die eschatologische Bestimmtheit des urchristlichen Glaubens erkannt und kräftig zur Geltung gebracht hat. Freilich zunächst mit dem Erfolg, daß die Frömmigkeit des N. Testaments nun einigermaßen ferner rückte als etwas der christlichen Grundhaltung des modernen Menschen Fremdes und ihn Befremdendes. Wohl kannte auch die moderne Dogmatik eine „Eschatologie", aber als einen vereinzelten theologischen locus, der glücklicherweise zu den „letzten Dingen" der Vorlesung oder des Lehrbuchs zu gehören pflegte, die, wenn überhaupt, man gerade noch am Schluß mit mehr oder weniger Verlegenheit zu „erledigen" Zeit fand (typisch z. B. dafür selbst Schlatter, Das christl. Dogma [1], S. 574 f.). Von einer eschatologischen Ausrichtung konnte im ganzen keine Rede sein, obwohl nicht vergessen sein soll, daß ein so sorgfältig abwägender Systematiker wie Haering — an Biedermann erinnernd — in seinem „Christlichen Glauben" ([2] S. 636) schon darauf hingewiesen hat, daß die Art der Behandlung des eschatologischen Lehrstücks die Geheimnisse einer Dogmatik überhaupt verrate. Es hat jedenfalls erst der Erschütterung durch den Weltkrieg bedurft, und das heißt der unmittelbar auf den Leib rückenden Erfahrung der Bedrohtheit einer (wie ein bürgerliches Zeitalter meinte) sicher und nach allen Seiten klug gesichert „in sich ruhenden Endlichkeit" (Tillich), daß der von der historischen Forschung erkannte und feinfühlig registrierte eschatologische Charakter der urchristlichen Frömmigkeit als ein unmittelbares Anliegen des gegenwärtigen Glaubens, also als eine Existenzfrage empfunden wurde. Dieser Umschwung fand seinen ersten literarischen Niederschlag in der sog. dialektischen Theologie, deren klassisches Zeugnis Barths Römerbrief in der 2. Auflage ist („Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun" S. 300) und in der zuerst 1922 im „Entwurf" erschienenen Untersuchung von Althaus über die letzten Dinge, die mit ihrer Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie dem Denken Barths doch recht nahe kam.

Allerdings, ob die durch jenes Erschrecken geweckte Hellsichtigkeit für die „Todesgrenze" nicht nur des Menschen (auch des frommen), sondern alles Irdischen überhaupt, ob also jene neue eschatologische Gestimmtheit mehr war als der pessimistisch reagierende Erschöpfungszustand eines erschütterten Ge-

schlechts, das den „Untergang des Abendlandes“ bereits vor Augen zu sehen meinte, das ist die eine Frage, die ich stellen möchte. Tatsache ist jedenfalls, daß z. B. hinter dem Barthschen Römerbrief die materialistische Geschichtsdeutung des Marxismus, mithin die Verzweiflung an der Geschichte überhaupt steht (vgl. nur das S. 298 über Urchristentum und Reformation und ihre „plausible“ historisch-materialistische Erklärung Gesagte!), und weiterhin, daß Barth selber rasch genug den von ihm proklamierten strengen „qualitativen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit“ erweichend wenigstens in der „Kirche“ einen „Raum“ entdeckte, in dem von jener permanenten Krisis seines Römerbriefs nur wenig mehr zu merken, vielmehr das Absolute auf Erden merkwürdig „greifbar“ und „begreifbar“ geworden schien. Die andere Frage ist die, ob die moderne Restaurierung eschatologischen Denkens wirklich identisch ist mit der genuin christlichen Enderwartung des N. Testaments und demnach ihre Erneuerung bedeutet.

Dieser letzteren Frage ist nun ganz entscheidend die Studie von Fritz Buri gewidmet, sofern sie nachdrücklich auf die Gefahr verweist, daß die verschiedenen theologischen Richtungen der Nachkriegszeit am N.T. vorbeizureden Gefahr laufen. Denn für die ntl. Frömmigkeit ist ihm charakteristisch die ganz realistisch gemeinte zeitliche Naherwartung in Form der Endgeschichte, die in der Geschichte der Urgemeinde ihre Enttäuschung fand — jene These also, die Alb. Schweitzer seinerzeit besonders eindrücklich ausgesprochen hat, die als unbequem in der modernen Theologie aber nur zu gern verdrängt wird. Die ganze Diskrepanz zwischen ihr und der ntl. Eschatologie wird beispielsweise besonders deutlich, wenn etwa Barth, entrüstet über „das unnütze Gerede von der ‚ausgebliebenen‘ Parusie“ fragt: „Wie soll denn ‚ausbleiben‘, was seinem Begriff nach überhaupt nicht ‚eintreten‘ kann“? (Rmbr. S. 486)! Diese Ausschaltung der endgeschichtlichen Naherwartung ist aber nicht nur bezeichnend für den eschatologischen Restaurierungsversuch der ganz und gar ungeschichtlich denkenden dialektischen Theologie (vgl. dazu auch R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, S. 38), sondern, wie Buri nachzuweisen sich bemüht, bei aller bunten Mannigfaltigkeit der eine gemeinsame Nenner der neueren protestantischen Theologie überhaupt und bedingt einfach durch das faktische Ausbleiben der Parusie, durch das Sinnglaube und Wirklichkeit völlig auseinanderzubrechen drohen (vgl. auch Buri: Sein, Sinn und Eschaton).

Es wird demgegenüber, nachdem die Unmöglichkeit einfacher Reproduktion vereinzelter ntl. Aussagen zur Eschatologie einmal durchschaut ist, aber ebenso die Unerlaubtheit aller Versuche, durch Umdeutung und Allegorisierung des ursprünglichen Sinns der ntl. Eschatologie diese für das moderne Bewußtsein zu „retten“, einzig entscheidend die Frage sein, ob und inwiefern der geschichtliche Christus überhaupt Grund unsres gegenwärtigen Glaubens an die wirksam werdende Wirklichkeit Gottes ist, der in aller „Heimlichkeit“ sich „heute“ als der Lebendige bezeugt und auf dessen schrankenlose „Offenbarung“ durch alle Verborgenheit hindurch eben darum der Glaube notwendig „wartet“,

wenn anders er wirklich ein ‚argumentum non apparentium' ist. Daß in dieser Entscheidung für oder gegen den geschichtlichen Christus und seinen Anspruch allein eine wirkliche Solidarität und Gleichzeitigkeit zwischen urchristlichem und gegenwärtigem Glauben bei aller Verschiedenheit der Theologie Ereignis wird und daß in ihr allein das systematische Problem der Eschatologie aktuell begründet ist, das scheint mir der Verf. zu wenig bedacht zu haben (trotz dem Hinweis auf Herrmann und Kähler S. 60).

In dieser methodischen Einordnung der Eschatologie in das Problem von Glaube und Geschichte meine ich dem Ansatz nach in Übereinstimmung zu sein mit Paul Althaus, der bereits in seinem schon genannten Entwurf der Methodenfrage sorgfältige Überlegungen gewidmet und sich von einem oberflächlichen Biblizismus abgegrenzt hat. Inzwischen ist dann allerdings aus jener kleinen Schrift in der vierten Auflage ein ganz neu geschriebenes „Lehrbuch" geworden. Ist das an sich ein Wagnis, so fällt vor allem in die Augen, daß zwischen dem Entwurf und dem Lehrbuch eine ganze Kluft klafft. Während nämlich zunächst für Althaus charakteristisch ist die an Barths Umdeutung erinnernde „Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie", die „Endgeschichte" zugunsten der Aktualität verkürzt, wenn nicht aufhebt, versucht Althaus jetzt eine Legitimierung der Endgeschichte unter Ableitung des eschatologischen Problems ausschließlich vom biblischen Offenbarungsdenken her — den Begriff des „Axiologischen" ganz der Werphilosophie zuweisend, der er seinerzeit entnommen war.

Ob dieser Versuch von Althaus durchgreifend gelungen ist, das ist die grundsätzliche Frage des Buches von Folke Holmström über „Das eschatologische Denken der Gegenwart". Der Althaus nahestehende schwedische Verfasser hat in diesem dem Erlanger Theologen gewidmeten Buch eine eindrucksvolle, sauber gearbeitete Überschau über die neuere eschatologische Entwicklung geboten, die er in drei Epochen gliedert: die zeitgeschichtliche, die ungeschichtliche und die der Ansätze zu einer offenbarungsgeschichtlichen Synthese, die mit Althaus abschließt. Die Arbeiten von Buri sind in dem sonst die eschatologische Literatur in aller Breite vorführenden Buche nicht berücksichtigt. Der vorliegende Bericht sei aber abgeschlossen mit einem Wort herzlichen Dankes an den Verf. für seine jede weitere systematische Förderung des eschatologischen Problems vorbereitende Arbeit, wobei nur die ernste Warnung nicht unterdrückt werden darf, daß allen Anzeichen nach wie überhaupt, so gerade bei diesem Problem die Systematik heute mehr denn je in der Gefahr steht, in einen objektiven Biblizismus unkritisch hineinzugleiten. Fr. W. Schmidt.

P. Generosus Marquardt, O.F.M., **Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart.** München, Max Hueber, 1933. VIII. 336 S.; 8.25, geb. 9.50.

Mit einer für einen katholischen Theologen erstaunlichen Eindringlichkeit und erfreulichen Sorgfalt hat der Verf. ein Bild der Stellungnahme zur Wunder-

frage innerhalb der verschiedenen Schulen des Protestantismus gezeichnet, das auch für den evangelischen Theologen außerordentlich instruktiv sein dürfte. Die Arbeit, die eine Tübinger Dissertation darstellt, behandelt nacheinander die Religionsgeschichtliche Schule, die Schule Albr. Ritschls, die modernpositive Theologie, die Lutheraner, die Biblizisten und endlich die Theologie der Krisis. Deutlich tritt heraus, daß „das Ganze keine starre, statische Masse, sondern ein dynamisches Auf-und-nieder ungeheueren geistigen Ringens darstellt". Den Grundfehler, der gleichwohl durch die gesamte protestantische Theologie sich hindurchzieht, sieht der Verf. im Verkennen der Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis, die das Wunder als Beweismittel ausschaltet. Wenn der Verf. nur in der Losung „Los von Schleiermacher" und „Los von Kant" und im Anschluß an den Aquinaten eine Hilfe sieht, so wird die evangelische Theologie desto energischer geltend machen müssen, daß Wunder eine spezifisch religiöse Kategorie darstellt, die in Korrelation steht zur Offenbarung und darum Wirklichkeit nur sein kann für den Glauben, den sie ebenso begründet, wie er allein sie apperzipiert. Das heißt, daß eine evangelische Theologie niemals den garstigen breiten Graben Lessings überschreiten kann und darf, der durch die reformatorische Korrelation von promissio und fides und ihre Unauflöslichkeit umrissen ist. Fr. W. Schmidt.

Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus. I: Vorstufen und Aufklärungshistorie. II: Die deutsche Bewegung. München und Berlin, R. Oldenbourg 1936. 656 S. RM. 19.—, geb. 22.—.

Vom „Historismus" will heute niemand mehr recht etwas wissen, weil das Wort gleichbedeutend mit „Relativismus" geworden ist. Alles kommt und geht, nichts bleibt. Daß alles im Fluß der Geschichte ist, wissen wir nachgerade. Um so brennender und ungeduldiger fragen wir nach dem, was „Geltung" hat. Und doch hat das Aufkommen des Historismus, als dessen klassischen Höhepunkt der Verf. Ranke feiert, eine der größten geistigen Revolutionen bedeutet, die das abendländische Denken erlebt hat und die das 18. und 19. Jahrh. erfüllt. Der Verf. enthüllt schrittweise das Wesen dieser Bewegung. Der 1. Band handelt von den „Vorbereitern" (Shaftesbury, Leibniz, G. Arnold, Vico); von Voltaire; Montesquieu; dem französischen Geschichtsdenken während und nach Voltaire und Montesquieu; der englischen Aufklärungshistorie (Hume, Gibbon, Robertson); der englischen „Präromantik"; Ferguson und Burke. Der 2. Band beginnt mit einem Vorblick auf Lessing und Winckelmann, um sich dann vor allem Möser, Herder und Goethe zuzuwenden. Er schließt mit einer Beigabe, einer Gedächtnisrede auf L. v. Ranke. Dies der äußere Aufriß des Werkes. Aber welche Fülle von Stoff und Gedanken! Der Kern des Historismus ist die Aufeinanderbezogenheit von *Individualität* und *Entwicklung*. Er richtet sich einerseits gegen die geschichtsentnommene Starrheit des *naturrechtlichen* Denkens und andererseits gegen die Abplattung des Entwicklungsgedankens („mit seinem größeren Maße von Spontaneität, pla-

stischer Wandlungsfähigkeit und Unberechenbarkeit") zu dem „verengernden Gedanken einer bloßen Entfaltung gegebener Keime und sodann von dem, was wir den Perfektionsgedanken der Aufklärung nennen und was dann zum, sei es vulgären, sei es sublimierten Fortschrittsgedanken wurde". Der Verf. zeigt das Ringen dieser letzten Leitgedanken in der großen europäischen Geschichtsschreibung und die Geschichtsauffassung Herders und Goethes als Wegbereitung derjenigen Rankes. Man bewundert die ausgebreiteten Kenntnisse Meineckes und die hohe Kunst seiner immer spannenden Analyse und Darstellung. Aber am Schluß des Werkes meint man: jetzt müßte es eigentlich anfangen. Wir verlangen heute nicht mehr nach „Historismus", sondern nach Geschichtsmetaphysik. Und jener war im Grunde genommen eine Abdankung und Umgehung dieser. Freilich, das ist der systematische Ertrag, den wir dem Meineckeschen Werk abgewinnen: der Historismus in dem von Meinecke präzisierten Sinn muß der konkrete Boden jeder Geschichtsmetaphysik sein. Es gibt für uns weder ein Zurück zur naturrechtlichen Denkweise noch ein Zurück zum bloßen Entfaltungs- bzw. Fortschrittsgedanken. Insofern ist dieses große Werk auch unmittelbar für die theologische Arbeit bedeutsam.

Hamburg Kurt Leese

Fritz Hippler, Wissenschaft und Leben. Heidelberg, Carl Winter 1937, 70 S. RM. 1.90.

Der Verf. untersucht das Verhältnis von „Wissenschaft und Leben". Er versteht unter Leben die Bewältigung der Wirklichkeit im Sinne einer Idee. Und unter Wissenschaft die Erforschung der Wirklichkeit mit den Mitteln rationaler Methodik. Beide Pole sind im Träger der Wissenschaft geeint und stehen miteinander in schöpferischer Spannung. Die Schrift enthält manche sehr beachtliche Gedanken zum Wissenschaftsstreit unserer Tage, indem sie beste deutsche Tradition zur Geltung bringt. K. Leese

Otto Rahn, Luzifers Hofgesind. Eine Reise zu Europas guten Geistern. Leipzig, Schwarzhäupter Verlag 1937. 412 S. RM. 5.80.

Wehe, wenn dieses Buch einem zünftigen Theologen in die Hand fällt! Nichts bleibt von ihm übrig; „wissenschaftlich" wird es vernichtet. Denn ob viel richtig darin ist, weiß ich nicht; aber es ist viel Wahres darin.

Der Verf. gibt in einer dichterischen Reisebeschreibung den Glauben aus der SS wieder, einen nordischen Sonnenglauben, den er mit Begeisterung und frommer Hingabe darstellt. Von wissenschaftlicher Bedeutung und tatsächlich sind die Darlegungen über die Albigenser und Katharer Südfrankreichs und der Pyrenäen. Auf Grund sorgfältiger Untersuchungen und Forschungen an Ort und Stelle findet der Verf., daß die Katharer gotische Restbevölkerung und sonnengläubig gewesen sind und deswegen der Wut römischer Verfolgung anheimfielen. Diese Sonnengläubigen sucht und besucht Rahn überall in Euro-

pa, in Südtirol, im Hessenland, seiner Heimat, in Island. Überall findet er die Reste des Sonnenglaubens köstlich, die Taten und Gedanken des Christenglaubens schändlich. Und darüber zu streiten hätte keinen Zweck. Hier gilt es festzustellen, daß Rahn ein frommes deutsches Buch geschrieben hat, positiv glaubensfroh, aus natürlicher Offenbarung heraus. Das ist also in deutscher Jugend möglich und genügt ihr.

Frankfurt a. M. Karl Bornhausen.

Kurt Wiesner, Theologische Studien zum Volksglauben: Über die Möglichkeit einer Verwertung des Volksglaubens beim Aufbau einer Glaubenslehre. Breslau, Maruschke u. Berendt 1937; 44 S.

Diese aus einer Breslauer Dissertation erwachsene programmatische Studie ist aus meiner theologischen Schule hervorgegangen. In meinem Schülerkreis kam schon vor 10 Jahren die Einsicht auf, daß die Streitigkeiten innerhalb der evangelischen Theologie, die Differenzen zwischen den Konfessionen alle hinfällig werden vor der Existenzfrage der christlichen Offenbarung als einer geschichtlichen gegenüber der natürlichen Offenbarung als einer gegenwärtigen. Auch Stephan hat in seiner Glaubenslehre, 1921 S. 51, auf dieses Problem hingewiesen, das damals nur theologische Theorie betraf, heute religiöse Praxis ist. Wiesner hat im Ausgang von Herder S. 16 Anm. 18 diesen Zusammenhang klargestellt.

In einer Darlegung über die theologische Wertung des Volksglaubens zeigt W. den eigentümlichen Gleichlauf des Lichtglaubens in der Natur und des Sohnesglaubens in der Geschichte, beides als Offenbarungen. Beide haben sich im germanischen Christentum miteinander verbunden. Diese kurzen Ausweise stützen sich auf meine jahrzehntelangen Forschungen über den deutschen Sonnenglauben und seine Geschichte bis zur Gegenwart. Christliche Religion und Volksreligion sind in 1500 Jahren unlöslich miteinander verwachsen.

Daher kommt W. zu der Folgerung, daß nicht nur die Heilige Schrift, sondern dazu der Volksglaube Offenbarungsträger sind und eine gegenwartsnahe Glaubensschau ergeben. Im Grunde sind die Darlegungen Wiesners stillschweigend allgemein anerkannt und richtig. Theologie ist nicht bloß ein Wissen über die Begriffe der Religion, sondern über die Frömmigkeit selbst. Nicht Dogmengeschichte, sondern Glaubensgeschichte muß getrieben werden; und damit entsteht Geschichte der Volksseele. Daher hat das deutsche Christentum völkischen Charakter. Diese Tatsache sollten Theologie und Kirche nicht mehr verschweigen, sondern sie wissenschaftlich und philosophisch ausbauen.

Karl Bornhausen.

Luthers Schmalkaldische Artikel als eine Einführung in seine Theologie*).

Von Studiendirektor Lic. Franz Lau, Lückendorf (Sachsen).

Wenn das Jubiläumsjahr der Schmalkaldischen Artikel, das nun zu Ende geht, wirklich sinnvoll begangen sein soll, so durften die Bemühungen sich nicht nur darauf richten, dieses Bekenntnis als ein Dokument und seine Entstehung als ein Ereignis der Vergangenheit zu würdigen. Was der Vergangenheit angehört, kann interessant sein und fesselnd dargestellt werden; aber wenn es wirklich nur der Vergangenheit angehört, berührt es innerlich nicht. Es wäre schade, wenn das Jubiläumsjahr der Schmalkaldischen Artikel etwa wohl etwas Interesse geweckt hätte, aber nicht imstande gewesen wäre, für die Schmalkaldischen Artikel innerlich zu gewinnen.

Die folgenden Darlegungen wollen nun freilich nicht, so sehr sie aus der Überzeugung von einer Gegenwartsbedeutung der Schmalkaldischen Artikel heraus geschrieben sind, diese Schrift Luthers und dieses Bekenntnis der lutherischen Kirche kurzerhand nach Gegenwartsanliegen durchwühlen oder Problemstellungen und Problemlösungen aufzeigen, für die heute vielleicht wieder Verständnis da ist. Sie wollen nicht auf Fragen oder theologische Sätze hinweisen, um die auch heute die Geister streiten, und sie etwa gar auf den Stil einer theologischen Schule von heute frisiert darbieten. Es geht allerdings um den Anspruch der Schmalkaldischen Artikel an uns. Der ganze Ernst dieses Anspru-

*) Überarbeitung eines Vortrages, der am 20. September 1937 bei der Jahrestagung der sächsischen Landesgruppe der Luthergesellschaft in Dresden gehalten wurde.

ches tritt aber erst zutage, wenn theologiegeschichtliche und systematische Betrachtung verbunden werden.

Die Schmalkaldischen Artikel mögen uns Schlüssel sein für Luthers Theologie. Wir untersuchen die Artikel daraufhin, ob sie uns Hilfe zum Verständnis der Theologie des Reformators bieten. Mittelbar durch ihre Wegweisung in Luthers Theologie wollen die Schmalkaldischen Artikel für die Gegenwart fruchtbar werden. Von den Schmalkaldischen Artikeln in Luthers Theologie, die ein Kapital ist und vielleicht gerade von den Schmalkaldischen Artikeln her gesehen sich als ein Kapital erweist, von dem Theologie und Kirche heute noch zu leben haben!

Die Darlegungen beziehen sich damit auf eine Aufgabe, die sie selber nicht erfüllen können. Der Weg von den Schmalkaldischen Artikeln in Luthers Theologie muß von jedem Einzelnen persönlich in ernster Arbeit gegangen werden. Die folgenden Zeilen können allenfalls auf die Aufgabe hinweisen, sie dringlich machen, Freude an ihr erwecken und bescheidene Hilfe bieten, mit ihr zurechtzukommen.

Über Entstehungsgeschichte und Inhalt der Schmalkaldischen Artikel mag nur ganz kurz im Zusammenhang der ersten sachlichen Fragen gehandelt werden und nur insoweit, als es für die Aufrollung der grundsätzlichen Fragen nötig erscheint.

Ob die durch das Thema angedeutete Aufgabe — „Luthers Schmalkaldische Artikel als eine Einführung in seine Theologie" — überhaupt lösbar ist, möchte einem bei einem Blick auf die Entstehungsgeschichte der Artikel fraglich werden. Wenn eine Schrift als Einführung in das gesamte Schrifttum eines Mannes dienen soll, so muß sie doch vor allem, wenn sie obendrein so kurz ist, wie es die Schmalkaldischen Artikel sind, eine sehr wohl überlegte kompendiarische Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken des Betreffenden sein. Aber ist das bei den Artikeln von Schmalkalden der Fall? Ist der Anlaß ihrer Entstehung nicht derart, daß ein klares und unverzerrtes Bild von Luthers Theologie von vornherein nicht zu erwarten ist?

Die Entstehungsgeschichte der Schmalkaldischen Artikel steht in engem Zusammenhang mit der Vorgeschichte des Tridentiner Konzils. D. h.: als das Konzil wirklich eröffnet wurde — in Trient; als Tridentiner Konzil —, waren die Schmalkaldischen Artikel längst geschrie-

ben und gedruckt und bekannt. Aber lange vor der tatsächlichen Konzilseröffnung machte Rom Anstrengungen, Evangelische und Altgläubige auf einem Konzil irgendwo in Oberitalien zusammenzubringen. Der päpstliche Legat Vergerio hatte mit Luther und Bugenhagen auf dem Wittenberger Schloß verhandelt. Für den 23. Mai 1537 war dann durch eine Bulle Pauls III. das Konzil nach Mantua einberufen. In der Vorrede zur gedruckten Ausgabe seiner Artikel von 1538 spottet Luther darüber, daß man's schon wieder weggeruckt habe, man wisse nur noch nicht, wohin. — Die Teilnahme der Evangelischen an dem Konzil hat ernsthaft zur Debatte gestanden. Jedenfalls wurden Theologengutachten von landesherrlicher Seite zur Klärung der Lage angefordert. Als eines der Gutachten, die sich Kurfürst Johann Friedrich einholte, sind Luthers Schmalkaldische Artikel entstanden, in Krankheitstagen im Dezember 1536 von Luther niedergeschrieben und dann noch bei einer Theologenkonferenz in Luthers Hause durchberaten. In einer Abschrift, angefertigt von Spalatin, sind sie an den Kurfürsten gegangen, der auch über den Empfang quittierte.

Was wollte der Kurfürst mit Luthers Gutachten? Brauchte er es nur zur persönlichen Orientierung und Hilfe? Seine Absichten reichten weiter. Für den Februar 1537 war eine Zusammenkunft der Verwandten des Schmalkaldischen Bundes in Schmalkalden vorgesehen. Dorthin nahm der Kurfürst die Artikel mit, um sie zur Richtlinie für das Verhalten in der Konzilsfrage zu machen. Die Artikel Luthers sollten angenommen werden und nun für die Bundesverwandten von Schmalkalden maßgebend sein. — Die Verwirklichung dieses Planes ist Johann Friedrich nicht gelungen. Weder Philipp von Hessen noch die oberdeutschen Städte waren bereit, das neue Bekenntnis anzunehmen. Hier ist nicht des langen zu erörtern, wer und was schuld war am Scheitern des kursächsischen Planes. Melanchthon war bestimmt schuld daran. Er hat geflissentlich dahin gearbeitet, Philipp und die Oberdeutschen gegen die Artikel einzunehmen. Luthers Krankheit, die ihn in Schmalkalden befiel, hinderte ihn nun umgekehrt am persönlichen Einsatz für sein Werk. Die Gründe, die Melanchthon hatte, gegen die Artikel zu arbeiten, liegen einerseits in der Abendmahlsfrage. Er fürchtete erneute Differenzen (mit den Oberdeutschen) durch Luthers neue Formulierungen. Andererseits war die Augustana (mit Apo-

logie) nun schon gemeinsames Bekenntnis der Evangelischen; und jede neue Bekenntnisbildung bedrohte nach Melanchthons Meinung die Einheit des Protestantismus und — Melanchthon war ja der Verfasser der Augustana — sein, Melanchthons, eigenes Werk. So sind die Sätze, die auch erst später den Namen Schmalkaldische Artikel bekamen, nicht schon in Schmalkalden Bekenntnisschrift geworden, sondern erst dadurch, daß sie in verschiedene „Lehrkörper", corpora doctrinae, territoriale Sammlungen von Bekenntnisschriften kamen, wie sie nach der Mitte des 16. Jahrhunderts zahlreich erschienen, und schließlich in die bedeutsamste Sammlung dieser Art aufgenommen wurden, die man dann auch weithin kanonisierte, in das Konkordienbuch. In Schmalkalden haben nur eine Reihe Theologen nachträglich ihre Unterschriften unter die Artikel gesetzt. Im Druck hat Luther selber sein Werk erscheinen lassen, 1538, in etwas veränderter Gestalt.

Nach diesem knappen Überblick über die Entstehungsgeschichte zu unserer Frage: *Inwiefern spricht die Entstehungsgeschichte der Schmalkaldischen Artikel dagegen, daß sie geeignet seien, als Einführung in Luthers Theologie zu dienen?* Die Artikel scheinen zunächst als Kompromißbekenntnis erbeten und gemeint. Luther formuliert selbst den Auftrag, den er erhalten hat, in der Vorrede der Druckausgabe dahingehend, daß ihm befohlen worden sei, „Artikel unser Lehre zu stellen und zusammenbringen, ob's zur Handelung käme, was und wiefern wir wollten oder kunnten den Papisten weichen und auf welchen wir gedächten, endlich zu beharren und zu bleiben". Der Auftrag, den Luther erhielt, schimmert auch noch in dem Aufbau der ganzen Schrift durch. Luther nimmt eine Dreigliederung vor und scheidet Artikel, über die sich beide Teile einig sind, Artikel, von denen man nicht weichen und nachgeben kann, und Artikel, über die mit gelehrten und vernünftigen Katholiken ein Gespräch möglich ist. Also: versucht nicht Luther, eine gemeinsame Basis herzustellen, auf der sich Evangelische und Römische treffen können? Einige Punkte sind diskutabel; man könnte in bezug auf sie einig werden. An die anderen macht man sich dann heran usw.?

Wenn das so wäre, könnten Luthers Schmalkaldische Artikel niemals uns in seine Theologie einführen. Kompromißformeln müssen schon

bei der Gruppierung ihres Stoffes einer sachfremden Tendenz folgen. Kompromißformeln müssen Entscheidendes gegebenenfalls unterschlagen oder an den Rand stellen und Peripherisches über Gebühr betonen. Aber eine Kompromißformel sind Luthers Artikel nicht. Wie wenig Luther überhaupt daran denkt, Artikel herauszustellen, über die sich reden ließe, zeigt der fast naiv klingende Schluß, der sich entweder nur oder jedenfalls auch auf die dritte Gruppe der Artikel, also die (angeblich) diskutabeln, bezieht: „Dies sind die Artikel, darauf ich stehen muß und stehen will bis in meinen Tod, ob Gott will, und weiß darinne nichts zu ändern noch nachzugeben."

Die Konzilsfrage hat für Luthers Formulierung der Sätze für Schmalkalden, so sehr sie der äußere Anstoß zu ihrer Entstehung ist, tatsächlich nichts zu bedeuten. Luther schwebt etwas völlig anderes vor; und das verrät er wieder in der Vorrede, die er den im Druck erscheinenden Artikeln 1538 beigibt. Er leidet darunter und ereifert sich darüber, daß man es wagt, zu Unrecht sich auf ihn zu berufen. Seine Sätze würden entstellt — von Leuten wie Agricola etwa — und mißverstanden und doch als seine, Luthers Sätze, in die Welt hinausgeblasen. Wie soll es erst nach meinem Tode werden? meint Luther. Um der Nachwelt klar zu sagen, was sein Glaube, seine Lehre, sagen wir ruhig: seine Theologie ist, benützt er nun als willkommene Gelegenheit eben die Schmalkaldischen Artikel. Wohlgemerkt: so sieht Luther die Schmalkaldischen Artikel im Jahre 1538, d. i. ein Jahr nach ihrer Entstehung, an. Aber das berechtigt doch zumindest zu der Feststellung, daß Luther nachträglich die Articuli Smalcaldici selbst als eine Einführung in seine Theologie legitimiert hat. Neben dem dritten Teil des Großen Bekenntnisses vom Abendmahl von 1528 — und bis zu einem gewissen Grade den Katechismen Luthers — sind die Schmalkaldischen Artikel die systematische Darstellung von Luthers Theologie. So legen die Artikel selber nahe, sie als eine Einführung in Luthers Theologie zu verstehen.

1. In Goethes Faust stehen die Worte von dem Streben des Menschen, zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Zweifellos ist das ein religiöses — nicht nur philosophisches oder wissenschaftliches Anliegen, was die Welt zusammenhält, zu erkennen. Vor allem aber möchte der Theologe den Willen zur Erkenntnis Gottes und seiner

Wirksamkeit an der Welt an die Spitze seiner Arbeit stellen. Ist das das Anliegen, was Luther als Theologe hat, zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält? Wenn nicht, welches Anliegen hat er denn?

Um zu einer Antwort auf diese Frage zu kommen (und um dabei die Frage selber noch etwas klarer heraustreten zu lassen), mag zunächst etwas ganz Einfaches geschehen, nämlich eine kurze Überschau über die Artikel gegeben werden. Dabei lassen sich schon allerhand interessante Beobachtungen machen. Abgesehen von dem Motto (so in der Handschrift) und von der Vorrede (so in der Druckausgabe) bestehen die Artikel aus einer Artikelgruppe, die von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät handelt (I), einer zweiten, „so das Ampt und Werk Jesu Christi oder unser Erlosung betreffen" (II) und einer dritten, in der nun eine große Fülle von übrigen Artikeln steht (III). Die zweite Artikelgruppe enthält vier Artikel, den von der Rechtfertigung, den von der Messe, den von den Klöstern und Stiften und den vom Papsttum. In der dritten Artikelgruppe stehen Artikel z. B. von der Erbsünde, vom Gesetz, von der Buße, von der falchen Buße der Papisten, von Taufe und Kindertaufe und Abendmahl und Bann und Ordination usw. — Dieser Aufbau erinnert gewiß in etwas an den Aufbau einer theologischen Dogmatik; aber schon rein äußerlich muß vieles den Systematiker stören. Wo sind die Prolegomena der Dogmatik, also: wo ist die theologische Prinzipienlehre? Sie fehlt. Woran liegt das? Luther hat vielleicht einen Wahrheitsbegriff, der nach ihm erschüttert wurde, eine Meinung von der Wahrheit als einem feststehenden Besitz, den es nur zu ergreifen gilt; und dieser Wahrheitsbegriff würde es ihm gar nicht nahelegen, erst erkenntnistheoretische Vorfragen zu klären. Oder andere Anstöße: Was hat der Artikel von den Stiftern und Klöstern mit den Artikeln vom Erlösungswerk zu tun? Oder: Kommt der Artikel von der Erbsünde nicht viel zu spät? Es will scheinen, als sei Luther eben kein Systematiker, als fehle ihm das Vermögen, die erkannte Wahrheit auch in dem ihr wesenseigenen Gefüge geordnet darzustellen.

Aber mit solchen billigen Feststellungen, an denen übrigens nicht alles falsch ist, dürfen wir uns nicht begnügen. Eine weitere Beobachtung führt ein Stück vorwärts. Die drei Artikelgruppen nehmen einen ganz

verschiedenen Raum im Ganzen ein. Die erste Artikelgruppe (von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät) beansprucht kaum eine Buchseite. Die zweite Gruppe, die nur aus vier Artikeln besteht, ist dementsprechend umfangreich. Die Artikel von Messe und Papsttum sind sehr lang. In der dritten Gruppe sind die Artikel, die sich um Sünde, Gesetz und Buße bewegen, lang: aber die übrigen sind sehr kurz abgehandelt. Was hat es zu bedeuten, daß Rechtfertigung, Messe und Papsttum so auffällig in die Mitte gestellt sind, ferner ein so starker Ton gerade auf der Buße liegt? Eines ist da ja leicht zu sehen: das sind die Dinge, die Luther schon in sehr jungen Jahren bewegt haben. Aber warum haben sie ihn so früh bewegt?

Noch von einer anderen Seite müssen wir an das Problem heran. Die Schmalkaldischen Artikel enthalten ein gutes Maß an Polemik. Sie sind zwar kein Damnamus-Bekenntnis; d. h.: sie verdammen nicht die, die anders lehren. Die Schärfe der Polemik ist dennoch da. Der Papst ist mindestens genau so der Antichrist wie bei Luther früher. Hartnäckig widersteht Luther jedem Versuch eines Entgegenkommens, wie ihn Melanchthon machen wollte, etwa in der Weise, daß ein Oberhirt nach menschlicher Einsetzung bleiben möge. Auch der Abendmahlsartikel von Schmalkalden ist, so wenig das ausdrücklich ausgesprochen wird, eine sehr scharfe Abgrenzung. — Also: Luthers Sätze bedeuten scharfe Lehrabgrenzung. Aber andererseits stehen nun Worte in den Schmalkaldischen Artikeln, die Ausdruck eines recht geringen Zutrauens zur Lehre zu sein scheinen. Es ist zu viel Lehre gestellt. Luther will wenig Lehrsätze geben. Die Lehre beschwert das Volk. Besser als Streit um Lehre ist Bekümmerung um die vakanten Pfarrstellen. Auf die sollte ein Konzil sein Augenmerk richten. Der Zusammenhang aber, in dem Luther solch abfälliges Urteil über den Wert der doctrina, der Lehre spricht, ist derselbe, in dem er eifert gegen alle, die seine Lehre verfälschen. Kampf gegen falsche Lehre und Eifer um die Reinhaltung der eigenen Lehre stehen in den Schmalkaldischen Artikeln zusammen mit einer sehr nüchternen Beurteilung des Wertes der Lehre überhaupt. Was bedeutet das? In welcher Eigenart von Luthers Theologie ist das begründet?

Die Vertiefung in die einzelnen Artikel wird helfen, das Dunkel aufzuhellen. Die „anderen Artikel", also die wichtigen Artikel der

zweiten Gruppe, sind bezeichnet als die, die „unser Erlosung" betreffen. Der Rechtfertigungsartikel, der erste in dieser Gruppe, kann nicht nachgelassen werden, weil „unsere Seligkeit" daran hängt. Gegen die Messe wendet sich Luther, weil sie angeblich von Sündenhilft und das in der Tat doch nicht tut und demgemäß unweigerlich in die Verdammnis führt. Luther spricht von „Sünde" und „Fahr" und „Not" des Messehaltens und Messelassens. Die Mißbräuche der Messe interessieren Luther, weil sie „unnotig", „unnütz" und „fährlich" sind. Der sonderbare Abschnitt von den Stiftern steht gleich im II. Abschnitt, weil Luther Sorge hat um das Heil derer, die sich für etwas Besseres als den gemeinen Christenstand halten. Der Papst wird angegriffen, weil er nicht glauben lassen will, die Seligkeit von der Anerkennung seiner Würde abhängig macht und damit hindert, selig zu werden. Mit ganz besonderer Schärfe wendet sich Luther gegen die römische Lehre im Artikel von der falschen Buße der Papisten. Er rennt an gegen die Unterscheidung von contritio und attritio, ganzer und halber Reue, und gegen das Sündenzählen. Warum tut er das? Aus Sorge um die „Zuversicht", die rechte und die falsche Zuversicht der Leute. Daß keiner seine Zuversicht setze auf etwas, was nicht trägt und hält! In den Zusammenhang gehört auch die seltsame Tatsache, daß Luther noch in den Schmalkaldischen Artikeln so stark die Privatbeichte lehrt und auf die Kraft der Absolution verweist und das Amt der Schlüssel herausstellt. Das sind alles andere als Konzessionen gegenüber Rom, sondern die Rolle, die für Luther Schlüsselamt und Privatbeichte spielen, ist zutiefst in seiner Theologie begründet.

Aber was ist nun das Grundanliegen von Luthers Theologie? Luthers Grundanliegen ist nicht Wille zur Erkenntnis. Am wenigsten ist es Wille zu geordneter Erkenntnis, zum System. Luthers Theologie ist getragen von einem praktisch-religiösen Anliegen. Luther ist auch als Theologe Seelsorger. Das soll nicht heißen, daß Luther um seelsorgerlicher Rücksichten willen auf wissenschaftliche Strenge verzichten wollte, etwa bei seiner Exegese. Gar nicht. Nur: Auch als Theologe ist Luther besorgt um die Seligkeit derer, für die er redet oder schreibt. Darum

kommen in den Schmalkaldischen Artikeln die im engeren Sinne theologischen Sätze so schlecht weg. Es geht in der Theologie nicht um die Frage, wie Gott sei, sondern um die andere, was not sei zur Seligkeit. Darum steht die Soteriologie so stark im Vordergrund. Von hier aus ist Luthers Polemik in den Schmalkaldischen Artikeln und überhaupt zu verstehen. Luther ist nicht der Lehrfanatiker und Rechthaber, der jede andere Meinung niederknüppelt, bloß weil er für seine Formel kämpft, von der er alles erwartet. Von dem Blick her dafür, daß falsche Lehre von der Seligkeit absperren kann, ist die Schärfe der Abgrenzung zu verstehen. Aber gesehen werden muß auch der Abstand Luthers von aller Orthodoxie. Auch in der Theologie geht es um Leben und Seligkeit, um die Lehre auch, aber eben insoweit sie an Leben und Seligkeit hindert oder den Weg dazu weist. Das ist das erste, was sich von den Schmalkaldischen Artikeln her aufdrängt: Luther der Seelsorger (in dem näher bezeichneten Sinne) auch als Theologe.

2. Von diesem ersten Ergebnis unserer Betrachtung aus müssen wir freilich noch ein ganzes Stück weiter in die Tiefe gehen. Welches ist denn nun das praktisch-religiöse Anliegen Luthers, das Mitte seiner Theologie und zugleich ihr ordnendes Prinzip ist? Wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir es in dem „Hauptartikel" von der Rechtfertigung aus dem Glauben suchen. Worte aus diesem Artikel sind es, die vielen als Stück des Bekenntnisses von Schmalkalden noch bekannt sind. „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel oder Erde oder was nicht bleiben will."

Wenn man sich diesen Artikel, den „ersten und Hauptartikel" ansieht, so ist man allerdings zunächst schmerzlich überrascht. Auch wenn man in Rücksicht zieht, daß die Schmalkaldischen Artikel im ganzen nicht sehr lang und ausführlich gehalten sind, erscheint der Rechtfertigungsartikel als sehr kurz und dürftig. Es steht drin, daß der Mensch nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerecht werde, und zwar deshalb, weil Gott all unsere Sünde auf Christus gelegt hat. Viel mehr ist aber nicht gesagt; und was gesagt ist, ist gar nicht in Luthers eigene Worte gefaßt, sondern durch Zusammenreihung einiger Bibelstellen ausgesprochen. Ist es also eine falsche Meinung von den Schmal-

kaldischen Artikeln, als wären sie das große Bekenntnis von der Rechtfertigung aus dem Glauben? Hat man sich bluffen lassen durch eine schöne, aber doch isoliert stehende und nicht sehr viel sagende Formulierung?

Wenn man verstehen will, welchen Beitrag die Schmalkaldischen Artikel zur Lehre von der Rechtfertigung liefern, so darf man nicht nur den einen und etwa noch einen weiteren Artikel am Schluß ansehen, der den Titel trägt „Wie man für Gott gerecht wird und von guten Werken", sondern man muß gerade die anderen Artikel durchgehen und sehen, was sie zur Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben sagen. Es stellt sich nun heraus, daß fast jeder Artikel etwas dazu sagt, ja noch mehr: daß Luther bei jedem Artikel gar nichts anderes will, als das Anliegen der Rechtfertigungslehre zur Geltung bringen.

Bei seinem Artikel von der Messe ist Luther wichtig, daß nur ja nicht gemeint werde, das „Opfer oder Werk der Messe ... helfe den Menschen von Sünden". Nein, Christi Opfer hilft von Sünden und der Glaube, daß dieses Opfer Christi für mich geschehen sei. Messedienst ist Werkgerechtigkeit. Nicht die Meßmißbräuche mit ihrem Ärgernis sind entscheidender Antrieb in Luthers Kampf gegen die Messe. Soweit er gegen sie ankämpft, tut er es wieder deshalb, weil sie der Rechtfertigung aus dem Glauben im Wege sind. Auch im Artikel gegen das Papsttum geht es um die Rechtfertigung. Die Hurenwirtschaft in Rom hat Luther gewiß nicht behagt; aber nicht um ihretwillen ist der Papst der Antichrist, sondern deshalb, weil er die Leute verleitet, durch Gehorsam und Unterordnung ihm gegenüber, also durch ein Werk selig werden zu wollen. Die Buße der Papisten ist deshalb so schlimm, weil man da seine Zuversicht setzt auf „Sündezählen" und „Schämen", also auf das eigene Werk des Sündenbekenntnisses und der Reue, und nicht auf die Kraft der Absolution, die am Glaubenden wirksam wird. Das ließe sich nun auch an fast all den kürzeren Artikeln der dritten Gruppe zeigen, daß es überall um die Rechtfertigung geht.

Aber die Dinge liegen wohl nun schon klar genug. Es ist keine Kunst, Luther am Aufbau der Schmalkaldischen Artikel nachzuweisen, daß er kein Systematiker ist. Und doch hat Luther eine Aufgabe glänzend

gelöst, die der systematische Theologe sich gestellt weiß oder wissen sollte. Luther hat den inneren Zusammenhang der einzelnen Stücke seiner Theologie in einzigartiger Weise dargetan. *Die Größe der Artikel von Schmalkalden besteht darin, daß jeder einzelne theologische Artikel auf die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zurückgeführt wird.*

Damit sind jedem, der sich mit Luther beschäftigt, Aufgaben gestellt und Wege gewiesen. Er kann sich nicht mit Luthers Rechtfertigungslehre und mit seiner Lehre von der Kirche und mit seiner Lehre vom Staat beschäftigen und dann etwa eine Lehre vor der anderen bevorzugen, die Rechtfertigungslehre etwa als überholt und fragwürdig beiseitestellen, um aber aus Luthers Lehre vom Staat oder der von der Kirche allerhand herauszuholen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß man in Luther nur hineinkäme von den Schriften her, in denen Luther seine Rechtfertigungslehre entwickelt, also etwa von einer seiner Auslegungen des Galaterbriefes, und daß man nicht den umgekehrten Weg gehen könnte von Luthers politischen Schriften aus zu denen, da die eigentlich theologischen Probleme und insonderheit die Lehre von der Rechtfertigung abgehandelt werden; das ist eine rein pädagogische Frage. Die Hauptsache ist, in jedem Falle den inneren Zusammenhang aller Sätze Luthers mit der Rechtfertigung aus dem Glauben zu ergründen. Dieser methodische Grundsatz sollte alle journalistische Auswertung etwa von Luthers Staatslehre in Richtung „Autonomie des Staates" oder Luthers Lehre von der Kirche in Richtung Staatskirchentum, ob man nun die ermittelte angebliche Meinung Luthers begrüßt oder ablehnt, verwehren. *Man hat Luther nicht verstanden, wenn man nicht alles von dem Gottesverhältnis her versteht, das mit dem Worte von der Rechtfertigung durch den Glauben ausgedrückt ist.*

3. Gerade deshalb, weil Luther alles auf den Artikel von der Rechtfertigung bezieht, könnte allerdings einer meinen, die Schmalkaldischen Artikel seien eine recht fragwürdige Einführung in Luthers Theologie. Mit dem, was festgestellt ist, ist nichts Geringeres gesagt als dies, daß Luthers Theologie verständlich wird nur von einem X, von einem Ge-

heimnis her, das erst aufgehellt werden muß. Denn das ist doch offenkundig, daß heute weithin die Lehre von der Rechtfertigung ein X, ein Geheimnis, ein Rätsel ist. Was heißt das überhaupt: gerecht werden? Wie kann man es fertig bringen, den Glauben über die Werke zu stellen, die Innerlichkeit über die Tat? Und wenn die Rangordnung schon richtig ist — wie kann man sich so über die Frage ereifern und eine Kirchenrevolution ihretwegen machen? Es gibt doch viel wichtigere Fragen, die Frage beispielsweise, ob es überhaupt einen Gott gebe, usw.

Es möge nun nicht eine Morphologie der Kritik an der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre gegeben werden. Vielmehr ist die Frage aufzuwerfen, ob Luthers Schmalkaldische Artikel uns auch zum Verständnis dessen helfen, was Luther mit seiner Glaubensgerechtigkeit meint, und zum Verständnis des ganzen reformatorischen Kampfes gegen die Werkerei.

Wir gehen einen Umweg und versuchen, von dem Sündenverständnis zum Verständnis der Rechtfertigung zu kommen. Der Zusammenhang beider Stücke ist wohl deutlich. Es ist klar, daß der Satz von der Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Werke ein bestimmtes Verständnis vom Menschen und seinen Werken und damit von der Sünde zur Voraussetzung hat. Was sagen die Schmalkaldischen Artikel von der Sünde? Sie unterscheiden zunächst Erbsünde und Sündenfrüchte. Von den Sündenfrüchten sagen sie aber folgendes: „Solcher Sunden Fruchte sind darnach die bosen Werke, so in den zehen Geboten verboten sind als Unglaube, falscher Glaube, Abgotterei, ohn Gottesfurcht sein, Vermessenheit, verzweifeln, Blindheit und Summa: Gott nicht kennen oder achten, darnach liegen, bei Gotts Namen schweren, nicht beten, nicht anrufen, Gottes Wort nicht achten, Eltern ungehorsam sein, morden, Unkeuschheit, stehlen, triegen etc." Ganz auffällig ist die Vordringlichkeit der Sünden gegen die Gebote der 1. Tafel und vor allem derer gegen das 1. Gebot. Leben, als wäre kein Gott da, ist die Grundsünde. Sünde ist Entehrung Gottes. Schon diese Feststellung ganz für sich allein ist ein Stück Hilfe zum Verständnis von Luthers Theologie.

Um Gottes Ehre geht es Luther bei seinem Verständnis der Sünde; um Gottes Ehre geht es ihm aber auch in der Frage der Rechtfertigung.

Man kann sehr wohl sagen: Wo Luther in den Schmalkaldischen Artikeln die Lehre von der Rechtfertigung zur Geltung bringt, da bringt er auch Gottes Recht und Gottes Ehre und Gottes Gottheit zur Geltung. Rechtfertigung aus Glauben heißt: Erlösung so, daß Gott Gott bleibt. Es soll versucht werden, das im einzelnen darzulegen. — Die Messe, die Luther verdammt, weil sie gegen den Artikel von der Rechtfertigung verstößt, dadurch nämlich, daß sie vom Opfer und Werk der Messe den Erfolg erwartet, bringt Luther nun auch unter den Begriff der Abgötterei. Worin besteht die Abgötterei bei der Messe? Einerseits wohl in der Auflehnung gegen die Einsetzung, in dem „Selbst-tichten", wie Luther sagt, andererseits eben in der Herausstellung von Opfer und Werk bei der Messe. Der Mensch raubt sich die Ehre, die Gott zusteht. Ganz deutlich spricht Luther in dem in der Druckausgabe stehenden Abschnitt über die Heiligenanrufung, den Luther angeschlossen hat an ein paar Sätze, die er auf Grund der Bitte von Theologen, mit denen er sich beraten hatte, in die Artikel aufnahm. Wenn man die Heiligen für Nothelfer hält und von jedem Heiligen eine besondere Helferkraft in einer besonderen Not annimmt, so ist das Abgötterei, weil solche Ehre Gott allein gebührt. Es darf nicht geschehen, daß jemand anderem zu Ehre Messe gehalten werde, und daß man auf jemand anderes seinen Glauben zur Seligkeit setze. An dieser Stelle wird der innere Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und 1. Gebot ganz deutlich.

Es muß darauf verzichtet werden, die ganze Schrift jetzt etwa auf diesen Zusammenhang zwischen Rechtfertigungslehre und 1. Gebot hin durchzuarbeiten. Schwer ist es nicht, ihn immer wieder festzustellen. Der Anspruch des Papstes ist — das nur noch als Beispiel — genau so Abgötterei, wie er gegen den Artikel von der Rechtfertigung verstößt. Zuversicht auf den Papst wegen der Seligkeit heißt, den Papst zu einem Abgott machen. Oder: Im Artikel von der Erbsünde zählt Luther die verschiedenen Variationen des katholischen Sündenverständnisses auf. Der „evangelischste" und dabei immer noch erzkatholische Satz ist der, daß Gott dem Menschen sicher seine Gnade gibt, wenn er tut, soviel an ihm ist. Unevangelisch ist der Satz doch, weil Christus danach vergeblich gestorben ist. Mit dem Satze wird also Christi Ehre angerührt und Gottes Ehre auch, insofern er in

Unterschätzung des Menschen etwas getan hat, was gar nicht nötig gewesen wäre.

Also: die Rechtfertigungslehre steht in den Artikeln von Schmalkalden in starkem inneren Zusammenhang mit dem 1. Gebot. Sie wird auch von daher verständlich; denn das 1. Gebot ist heute nicht in der Weise wie die Rechtfertigungslehre ein X — so sagte ich —, ein Rätsel, ein Geheimnis. Das Anliegen des 1. Gebotes versteht man heute weithin ganz gut. Und der Zusammenhang von Rechtfertigung und 1. Gebot ist nicht nur für den Luther der Schmalkaldischen Artikel charakteristisch, sondern für Luther überhaupt. Er wird helfen, den Zusammenhang immer zu beachten; und er kann oft sehr bedeutsame Aufschlüsse geben.

4. Es gibt in Luthers Theologie eine Unterscheidung zwischen Gott, wie er ist, und Gott, wie er sich finden lassen will. Die Einsicht in diese Unterscheidung ist geradezu eine der wichtigsten Vorbedingungen für das Verständnis von Luthers Theologie überhaupt. Wer darauf nicht achtet — Gott, wie er ist, und Gott, wie er sich finden lassen will — muß mit sehr schweren Mißverständnissen rechnen. Die Schmalkaldischen Artikel hellen allerdings die erwähnte Unterscheidung nicht restlos auf. Wenn man mit ihr zurechtkommen will, muß man sich schon mit den Dokumenten über Luthers Streit mit Erasmus und einigen anderen Schriften Luthers vertraut machen. Die Schmalkaldischen Artikel schweigen nämlich von Gott, wie er ist. *Aber sehr hörbar wird auch in ihnen die Forderung, Gott nur dort zu suchen, wo er sich finden lassen will.*

Darum ist die Theologie der Artikel von Schmalkalden Schrifttheologie. Das sagt schon der *Rechtfertigungsartikel* implizite. Dem ganzen katholischen System werden einige Schriftstellen entgegengestellt. Im *Meßartikel* streitet Luther gegen die Menschengebote und für die Einsetzung nach der Schrift. Gottes Wort und Willen, so heißt es da, ist die Messe zuwider. Die *Erbsünde*, so lautet es an anderer Stelle, sei eine „so tief böse Verderbung der Natur, daß sie kein Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden". Oder — nur ein paar wichtige Sätze —: vom richtigen Verständnis der Buße sagt Luther: „Hievon weiß Bapst, Theologen, Juristen noch kein Mensch nichts, sondern ist eine Lehre vom Himmel, durchs Evangelion offenbart, und muß Ketzerei heißen

bei den gottlosen Heiligen." Die interessantesten Worte stehen in einem Einschub der Druckausgabe gegen die Enthusiasten. Diese Worte machen nämlich deutlich, was Luther mit seiner Schrifttheologie überhaupt meint und will. *Luther glaubt nicht an ein Erreichen Gottes durch Ausweitung der eigenen Erkenntniskräfte, an eine Erkenntnis Gottes vom Menschen her.* Luther kennt nur und läßt nur gelten Erkenntnis Gottes von Gott her, *durch das uns zugesprochene Wort.* Diese Haltung hat Luther eingenommen lange schon, ehe die Schwärmer überhaupt auftraten. In der Heidelberger Disputation etwa ist alle Erkenntnis Gottes vom Menschen her schon rundweg abgelehnt.

Mit dem Gesagten ist noch nicht alles zum Thema Schrifttheologie gesagt, was die Schmalkaldischen Artikel dazu sagen. Die Schrift ist alleinige Quelle der Theologie. Das ist das eine. Ein anderes tritt hinzu: Quelle ist die Schrift nun aber auch wirklich nur für die Theologie. Ein sehr wichtiger Absatz steht dazu im Artikel von der Messe beim Unterthema Fegefeuer. Die Sätze sind logisch nicht ganz klar. Einerseits wendet sich Luther (im Zusammenhang der Erörterung der Frage, ob eine Meinung Augustins die Lehre vom Fegefeuer begründen könne) dagegen, aus der *Väter* Wort und Werk Artikel des Glaubens abzuleiten. Andererseits meldet sich aber ein zweites Anliegen zu Worte. Äußere Werke sind überhaupt nicht verbindlich. Die Art der Speise und Kleider und Häuser der Väter — und wir können ruhig hinzufügen: auch der Männer der Heiligen Schrift — geht uns nichts an. *Artikel des Glaubens stellt Gottes Wort, aber nicht Satzungen für das weltliche Leben, nicht einmal solche für die Ordnung der Kirche.*

Das machen nun die Schmalkaldischen Artikel sehr deutlich, unabhängig von der ebenerwähnten Stelle. Es gibt ein Gebiet, da nicht Gottes Wort, d. h.: Gottes in der Schrift offenbartes Wort, sondern Liebe und Vernunft gebieten; und dieses Gebiet reicht tief in die Ordnung der Kirche hinein. So erwägt Luther allen Ernstes, ob es möglich wäre, einen Papst anzuerkennen, der nur nach menschlichem Rechte Papst wäre, aus Zweckmäßigkeitserwägungen als Oberhirte durch Übereinkunft menschlich anerkannt. Luther kommt zu dem Ergebnis, daß der Zweck sich so nicht erreichen läßt und die Anerkennung eines

Papstes „nach menschlichem Rechte" doch nichts taugt. Aber an sich ist kirchliche Ordnung nach vernünftigen Überlegungen und Erwägungen in Liebe und Weisheit nicht nur möglich, sondern auch geboten. Es wäre verkehrt, diese Frage der Vernunftordnungen ausführlich hier zu behandeln. Die Schmalkaldischen Artikel enthalten keinen Artikel über den Staat und keinen über die Ehe. Unter solchen Themen würde Luther über die Vernunftordnungen sprechen. Nur ein kurzer Artikel über die Priesterehe ist in die dritte Gruppe aufgenommen. Andernfalls müßten aus anderen Artikeln Hinweise gesucht werden, und es würde wahrscheinlich auch da keine allzureiche Ausbeute sich ergeben. Darum mag nicht näher ausgeführt werden, daß diese andere Welt auch Gottes Welt ist mit Gottes Ordnungen und Stiftungen, eine Welt, in der Gott verborgen gegenwärtig ist und sich doch dort nicht finden lassen will. Es sei eben nur das gesagt, daß die streng theologische Haltung der Schmalkaldischen Artikel nicht zufällig, sondern Ausdruck von Luthers theologischer Grundkonzeption ist. Luther scheidet Welt und Reich des Glaubens. Luther ist Schrifttheologe und doch fern aller gesetzlichen Regelung des Weltlebens und der kirchlichen Ordnung von der Schrift her.

Noch manches ließe sich aus den Schmalkaldischen Artikeln herausarbeiten als Beitrag zu dem Thema „Gott, wie er ist, und Gott, wie er sich finden lassen will". In einem Abschnitt über die Wallfahrten geht Luther bis zu einer ganz starken Herausstellung des ortskirchlichen Prinzipes. Wallfahrten sind gefährlich und unnötig, weil Gott in der Ortskirche und durch die Worte des Ortspfarrers zu uns redet. Aber gegeben werden möge nur noch der Hinweis auf die Artikel über Gesetz und Evangelium. Sie heißen „Vom Gesetze" und „von der Buße". Ausführlich auf sie einzugehen, ist unmöglich, schon deshalb, weil die Probleme schwierig sind und nur durch ausführliche Darlegung verständlich werden. Unratsam ist es auch deshalb, weil heute brennende Einzelfragen zu diesem Thema wie die nach dem Verhältnis zwischen Gesetz und Welt der Vernunft von den Schmalkaldischen Artikeln kaum angerührt, geschweige denn beantwortet sind. Aber das muß gesagt werden, daß diese Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium, wie sie Luther hier vornimmt, kennzeichnend ist für und wichtig zum Verständnis von Luthers Theologie. Sie behält ihre Bedeutung für

die protestantische Bekenntnisbildung. Und diese Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium gehört mit unter das Oberthema: Gott, wie er ist, und Gott, wie er sich von uns finden lassen will. In Gesetz und Evangelium — aber beidemal in ganz verschiedenem Sinne — will er sich finden lassen.

5. Der fünfte und letzte Hauptabschnitt ließe sich überschreiben: Die Theologie der Schmalkaldischen Artikel als Christustheologie. Wenn zuletzt davon geredet wird, daß es den Schmalkaldischen Artikeln immer um Christus geht, so möchte das keinesfalls so verstanden werden, als werde nun noch ein relativ belangloser Nachtrag gegeben. Gerade um seiner Wichtigkeit willen wird das Thema an den Schluß gestellt. Es geschieht das aber noch aus einem anderen Grunde. Es ist nämlich so, daß in der Christusbezogenheit von Luthers Theologie in den Schmalkaldischen Artikeln sich alle ihre anderen Züge wiederholen. Bei allem, was gesagt wurde, ist es in der Tat immer schon um Christus gegangen.

Zuerst wurde von der seelsorgerlichen Haltung auch des Theologen Luther gesprochen. Weil es Luther nicht um die Frage geht, wie und wo Gott ist, sondern um die andere, was not sei zur Seligkeit, stellt er die hohen Artikel von der göttlichen Majestät zurück und die in den Vordergrund, die Amt und Werk Christi und unsere Erlösung betreffen. Darum, um des seelsorgerlichen Grundanliegens willen, beginnt Luther den ersten und Hauptartikel mit den Worten: „Daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei „umb unser Sunde willen gestorben und umb unser Gerechtigkeit willen auferweckt". Darum, um seines seelsorgerlichen Anliegens willen, verweist Luther im Artikel von der Messe vom Werke des Priesters weg, hin auf das gewisse Werk Christi. Daß der Papst die Christen nicht selig werden lassen will — und das macht Luther so besorgt —, geschieht so, daß er sich zwischen Christus und die Seinen stellt. In der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium geht es um das tatsächliche Wirksammachen des Trostes und der Vergebung Christi. In dem Artikel von der falschen Buße der Papisten soll der Trost nicht stehen auf Sündezählen, sondern auf der durch Christus gegebenen Kraft der

Absolution. Also: die seelsorgerliche Haltung des Theologen Luther bedingt einen bedeutsamen Christozentrismus seiner Theologie.

Es ist dann gesprochen von der Theologie der Schmalkaldischen Artikel als Theologie der Rechtfertigung. Weil sie das ist, ist sie Christustheologie. Es geschieht schon nicht umsonst, daß die Schmalkaldischen Artikel den Rechtfertigungsartikel Artikel von der „Erlösung" nennen. Der Glaube, der rechtfertigt, ist ja der Glaube an das Lamm, das der Welt Sünde trägt; und Grund der Rechtfertigung ist der Gegenstand des Glaubens, nämlich das Opfer dieses Lammes. Wenn nun in den anderen Artikeln des Bekenntnisses von Schmalkalden die Rechtfertigungslehre wieder sich zu Worte meldet, so stehen dann in Antithese Werk des Menschen und Werk Christi. Werk des Priesters oder Werk Christi — darum geht es im Meßartikel. Werk Christi oder Werk der Heiligen — im selben Artikel noch wird dieser Gegensatz klargestellt. Vergeblich gestorben wäre Christus, wenn der Mensch nicht ganz Sünder wäre und nicht der gnadenweisen Gerechtmachung bedürfte. Unser Werk der Genugtuung und Christi Werk der Genugtuung sind es, an denen sich die echte Buße und die falsche Buße der Papisten scheiden.

Drittes Thema war das erste Gebot in Luthers Theologie nach den Schmalkaldischen Artikeln. Auch das kann man wieder auf den Nenner der Christusbezogenheit der Theologie Luthers bringen. Wo Christi Werk stehen gelassen wird, da läßt man Gott seine Ehre. Wenn der Mensch sich zum Versöhner bei der Messe macht, so untergräbt er die Ehre Gottes durch die Mißachtung von Christi Opfer. Die Herrschaft des Papstes ist Abgötterei, weil sie die Herrschaft Christi hindert. Und in Christus wird es möglich, daß Gott seine Ehre nicht nur durch Zorn, sondern auch durch Vergebung wahrt.

Das Material zum vierten Thema ist höchst ergiebig, so, daß er hier nicht voll ausgeschöpft werden kann. Christus gehört freilich nicht nur auf die Seite Gottes, wie er sich finden lassen will. Auch Gott, wie er ist, ist dreieiniger Gott. Aber in Christus, wie die Schrift ihn offenbart, und wie er mündlich gepredigt wird, läßt sich Gott nun finden. Es seien wieder nur einzelne Belegstücke gegeben. In der katholischen Lehre von der Sünde besteht die Voraussetzung, daß die

Vernunft recht lehren kann, und diese Lehre ist selber von der Vernunft gelehrt. D. h. aber, daß da „kein Christus und nichts vom Glauben gedacht" ist. Christus oder die Vernunft — zwischen beiden muß die Entscheidung getroffen werden. Wenn Luther in den Schmalkaldischen Artikeln im Artikel von der Messe und sonst immer wieder die „Einsetzung" betont, so ist er damit ebenso Schrift- wie Christustheologe. Und in dem Abschnitt gegen die Enthusiasten geht es schließlich auch um Christus, um den Christus der Schrift im Gegensatz gegen einen fälschlich dafür gehaltenen Christus in der Herzensinnerlichkeit.

Mit den angedeuteten fünf Punkten — seelsorgerliche Grundhaltung von Luthers Theologie im bezeichneten Sinne; die Rechtfertigung als Mitte und ordnendes Prinzip; das 1. Gebot; Gott, wie er ist, und wie er sich finden lassen will; Luthers Theologie als Christuszeugnis — ist natürlich alles andere als ein Gesamtentwurf von Luthers Theologie gegeben. Das wäre ohne Künstelei von den Schmalkaldischen Artikeln her freilich auch gar nicht möglich. Aber es ist nicht einmal alles gesagt, was von den Schmalkaldischen Artikeln her hätte gesagt werden können. Das lag aber auch nicht in der Absicht der Sätze. Der Weg von den Schmalkaldischen Artikeln in Luthers Theologie muß vom Einzelnen doch selber gegangen werden. Absicht der Darlegungen war nur, mit einigen Wegzeigern auf den Weg hinzudeuten.

Das Religiöse in der Philosophie Berdiajews.

Von Dr. Käte Nadler in Gröden (Elsterwerda L.).

Die Werke des russischen Philosophen Nicolai Berdiajew[1]) gehören zu den eigenartigsten, tiefdringendsten und bedeutendsten der Gegenwart. Die Außerordentlichkeit dieses Denkers beruht einmal auf der Universalität seiner Weltschau, dem Reichtum seines Problembewußt-

1) Die Werke liegen zum größten Teil in deutscher Übersetzung vor. Es kommen für unsere religiös-philosophische Fragestellung vor allem in Betracht: Die Weltanschauung Dostojewskys, 1925 („Dostojewsky"); Der Sinn der Geschichte, 1925 („Geschichte"); Das neue Mittelalter, 27 („Mittelalter");

seins und der persönlichen Kraft des In-die-Tiefe-Gehens und Auf-den-letzten-Grund-Dringens; zum anderen auf seinem leidenschaftlichen und bedingungslosen Christentum.

Berdiajew ist der Träger und Verkünder einer neuen prophetischen Philosophie, die sich gründet und vollendet in der Offenbarung Jesu Christi, die radikal christlich ist und zugleich radikal existentiell, d. h. der menschlichen Problematik des In-der-Welt-Seins hingegeben und offen.

Das Zeitalter der Säkularisierung des Christentums hat mannigfache Formen der Versöhnung von Glauben und Wissen hervorgebracht: der großartigste Versuch dieser Versöhnung liegt in der Philosophie des Deutschen Idealismus vor. Aber an diesem Versuch hat sich zugleich die Gefährlichkeit einer solchen Versöhnung auf dem Boden der Philosophie erwiesen, sofern die Einmaligkeit der Synthese in ihrer existentiellen Dynamik nicht festgehalten werden konnte, ihre Fortsetzung aber eine weitere Säkularisierung mit sich führen mußte.

Berdiajews Geistigkeit ist eine typisch russische. Sie ist erfüllt von einem leidenschaftlichen Pathos der Verinnerlichung und Vertiefung, einer innigen Mystik, einer Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung, einer visionären Schau der letzten Dinge, wie dies alles dem westlichen Geiste mehr und mehr verlorengegangen ist [1]). Die Irrationalität eines wahrhaft schöpferischen religiösen Geistes, eingebettet in uralte unbewußte, aber existenzmächtige religiöse Traditionen der russischen Seele, empört sich elementar gegen die Rationalität des Westlertums. Und wenn sich

---

Der Sinn des Schaffens, 27 („Schaffen"); Philosophie des freien Geistes, 27 („Phil."); Von der Bestimmung des Menschen, 35 („Bestimmung"); Wahrheit und Lüge des Kommunismus, 34 („Kommunismus"); Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit, 35 („Schicksal") ferner die Aufsätze: Die russische religiöse Idee, in Kairos, hrsg. v. Paul Tillich; Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit, Blätter für deutsche Philisophie 6, 1932/33 („Böhme"); Die geistige Situation der modernen Welt, in: Die Tatwelt 1932 Heft 4 („Situation"); Von der Würde des Christentums und der Unwürdigkeit des Christen, in: Die Furche. 20. Jahrgang 6. Heft 1934 („Christentum"); Cinq méditations sur l'existence, Paris 1936 („Méditations").

1) Die deutsche Innigkeit und Tiefe unterscheidet sich von der russischen vielleicht vor allem dadurch, daß sie nicht apokalyptisch gerichtet ist, sondern stärker natur- und seelenmystische Züge trägt.

Berdiajew deutschen Theosophen wie J. Böhme und Baader tief verbunden weiß, so trennt ihn doch auch von diesen die russische Seelenhaltung, der tief östliche Rhythmus des Seins, die russische Geistigkeit, in der eine schwermütige Apokalyptik lebt, in der die unendliche Weite der Steppen und Wälder Rußlands mitschwingt[1]), die mystische Verbundenheit mit der All-Einheit des Seins schlechthin, das Ausgeliefertsein an das Grenzen- und Formlose einer weiten Natur sich eint mit einem abgründigen Ahnen um das Ende aller Dinge, das nahe herangekommen ist, der asketische Wille zum Leiden zusammensteht mit einem religiösen Messianismus, der sich auf das Ganze des Seins richtet, nicht nur auf die geistlichen Dinge, sondern auf das Weltliche schlechthin[2]).

Es mag in dieser mystischen russischen Seelenhaltung begründet sein, daß gerade auf diesem Boden zum ersten Male wieder seit Scholastik und Deutschem Idealismus die Synthese von Philosophie und Religion Realität gewinnt, daß es eine ganz neue Synthese ist, geboren aus dem russischen Seinsrhythmus, die weder der Scholastik noch dem Idealismus verwandt ist, eine Synthese, die sich als unmittelbar religiöse Philosophie dokumentiert, d. h. also weder als Theologie wie in der Scholastik, noch als Religionsphilosophie wie im Idealismus, sondern als ganz neue Form der seelischen Haltung, der geistigen Erfahrung, der religiösen Ergriffenheit und philosophischen Problemsicht und Bewältigung. Die religiöse Philosophie Berdiajews ist personale Existenzphilosophie der Freiheit.

Der Denker weiß sich in den Grundlagen seines Philosophierens mit vier Philosophen der Gegenwart besonders verbunden: mit Jaspers' radikal existentiellem und kommunikativem Ansatz des Philosophierens; mit Bergsons Unterscheidung der zwei Quellen der Moral und der Religion[3]); mit Le Sennes Lehre vom Widerspruch[4]) und mit Keyserlings „Südamerikanischen Meditationen". Aber diese Beziehungen sind nur lose und erschöpfen keineswegs die Eigenart seines Philo-

1) Vgl. „Dostojewsky" 140 ff. 2) Vgl. „Kommunismus" 36 ff.

3) Les deux sources de la morale et de la religion.

4) Vgl. dessen Schriften Le devoir und Obstacle et valeur, sowie meine Rezension: Die französische Existenzphilosophie der Gegenwart. Die Tatwelt 1936 Heft 3.

sophierens. Überdies ist bei keinem der von ihm genannten Denker das religiöse Motiv so elementar — trotz des tiefen existentiellen Pathos vor allem bei Jaspers und Le Senne. Die besondere Eigenart Berdiajews beruht darauf, daß er über eine umfassende und scharfe Kulturkritik hinaus eine existentielle Gestalt schöpferischer Philosophie verwirklicht hat, daß er die ontologische zur anthropologischen Frage vertieft und zugleich in allen Stufen seines Philosophierens die Einsicht dargestellt hat, daß die anthropologische Frage nur als christologische überhaupt in den Blick gebracht werden kann, daß Theodizee zugleich Anthropodizee ist, daß es die Aufgabe einer neuen Gestalt des Christentums sein muß, eine religiöse Rechtfertigung des menschlichen Schaffens zu geben und die Freiheit des Geistes, die in Christus verbürgt ist, zugleich als Philosophie des freien Geistes zu realisieren. Die religiöse Rechtfertigung des menschlichen Schaffens führt zu einer neuen aktiven Mystik; die religiöse Rechtfertigung der Geschichte weist hin auf die Überwindung des Humanismus und auf ein neues Mittelalter.

Das religiös entscheidende Problem der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch steht im Mittelpunkt einer paradoxalen Ethik und der Vision eines wahren Reiches Gottes auf Erden, einer neuen universalen wahrhaft geisterfüllten Kirche.

Diese Gedankenführung Berdiajews soll im folgenden nachgezeichnet werden. Es muß unsere besondere Aufgabe sein, das spezifisch religiöse Problem herauszuarbeiten und seine Funktion in der Philosophie und für sie aufzuweisen. Von hier aus wird sich zeigen lassen, wie für Berdiajew nur eine ihrem Ur-Sein nach christliche Philosophie eine wahre Philosophie des lebendigen konkreten Geistes sein kann. Diese Einsicht aber ist von prophetischer Tiefe und Eindringlichkeit in der geistigen Lage der Gegenwart. Sie weist auf die historische Notwendigkeit hin, sich weltanschaulich zu entscheiden für Gott oder den Teufel. „Die Philosophie ist eine Funktion des Lebens, Selbstbewußtsein und Erleuchtung des Lebens; sie vollbringt ihr Werk im Leben und für das Leben, und war immer von dem abhängig, was sich in der Tiefe des Lebens vollzog. Die Philosophie war immer positiv oder negativ religiös, wie sehr sie diese ihre Natur auch zu verbergen trachtete“ [1]).

1) „Phil.“ 19.

1. Die religiöse Dimension der Philosophie.

Die Frage nach der religiösen Dimension der Philosophie hat anzuknüpfen an die These, daß jede Philosophie positiv oder negativ religiös sei, daß ihr eine uranfängliche, prinzipiell vorwissenschaftliche Entscheidung zugrunde liege. Berdiajew geht von der geschichtlichen Situation der Philosophie aus, zwischen Religion und Wissenschaft eingeklemmt zu sein, entweder die Freiheit des Begriffes leugnen zu müssen, oder aber fortschreitender Säkularisation und Verwissenschaftlichung anheimzufallen [1]). „Weder ist Philosophie religiöser Glaube, noch ist sie Theologie oder Wissenschaft; sie ist sie selbst und nichts als das" [2]). Berdiajew hält die Eigenart und Selbständigkeit der Philosophie durchaus fest, aber er begrenzt ihre Autonomie, die sie seit Kant zu behaupten und fortzubilden trachtet, entscheidend: das innere Licht der Offenbarung ist der Philosophie immanent; keine Erkenntnis vermag als solche Sein zu schaffen und Seinsmächtigkeit zu realisieren, vielmehr ist sie angewiesen darauf, daß sich ihr in der Offenbarung das Ur-Sein enthüllt. Erkenntnis ist somit „Einweihung in das Geheimnis des Seins, in die Mysterien des Lebens" [3]). Und doch unterscheidet sich diese religiöse Erkenntnis von jeder religiösen Passivität grundsätzlich: „Für die schöpferische Philosophie ist die Wahrheit keine passive Widerspiegelung; ihr ist die Wahrheit aktive Sinngebung; das Erlangen der Wahrheit setzt schöpferische Aktivität des Geistes voraus, Widerstand des Geistes gegen den Bruch zwischen Subjekt und Objekt und gegen die Feindschaft zwischen Schaffen und Sein" [4]).

Echte Philosophie ist weder nur ontologisch noch kritisch oder wissenschaftlich, sie ist vielmehr prophetisch und schöpferisch. Der innige Zusammenhang zwischen Prophetie und Schöpfertum beruht auf der religiösen Entschiedenheit des Erkenntnisaktes, einer Entschiedenheit, in der eine Umwandlung des Seins geschieht zugleich mit der Einweihung in das Geheimnis des Seins. „Gott erwartet von mir einen Akt der Freiheit, des freien Schöpfertums; meine Freiheit und mein Schöpfertum ist mein Gehorsam gegenüber dem verborgenen Willen Gottes" [5]).

1) Vgl. „Phil." 16 ff., „Schaffen" 114 ff., „Bestimmung" 9 ff.
2) Daselbst 15. 3) Daselbst 13. 4) „Schaffen" 128.
5) „Phil." 15.

Jede kritische, bloß wissenschaftliche Philosophie steht unter dem Gesetz, das ihre eigene Autonomie ihr errichtet hat. Sie ist passiv und gehorsam. Die schöpferische Philosophie steht unter der Gnade. Sie beruht auf höchster Intuition, die sich in den schöpferischen Erkenntnisakt umsetzt: „Die Philosophie ist Schöpfertum, nicht aber Einrichtung und nicht Gehorsam“ [1]). Ihr Wesen ist Durchbrechung der Sinnlosigkeit, Durchbruch zum Sinn. Der absolute, der allein tragende und gründende, der begnadende Sinn des menschlichen Lebens kann nur christologisch erfaßt werden. Während jede kritische Philosophie zur logischen Rechtfertigung ihrer eigenen Voraussetzungen, ihres Weges und ihrer Ergebnisse verpflichtet ist, auf logische Allgemeingültigkeit abzielt, kann die schöpferische und prophetische Philosophie auf diese wissenschaftliche Rechtfertigung verzichten; sie gründet ihre Gültigkeit nicht auf eine formale Rechtfertigung, sondern vielmehr auf die Gemeinschaft des Geistes, auf die Bewährung in der Kommunikation, auf die geistige Kraft, die Einsamkeit des existierenden Menschen in der Begegnung mit dem Du zu überwinden. „Das Problem der Allgemeingültigkeit ist nicht ein logisches Problem, vielmehr ist es ein Problem geistiger Gemeinsamkeit, ein Problem der Ökumenizität, des gesammelten Geistes“ [2]).

Nietzsche forderte voller Leidenschaft eine neue prophetische und schöpferische Philosophie, Setzung neuer Maßstäbe und Werte, Schöpfung aus dem Geiste. „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen ‚so soll es sein‘! ... sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist, und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht“ [3]). Obgleich man in diesen Sätzen vor allem eine Dokumentation politischer Philosophie wird erblicken müssen — sofern nicht religiöses Schöpfertum als solches, sondern Wille zur Macht ihr tiefster Antrieb ist, erblickt Berdiajew doch in Nietzsche den ersten Verkünder einer spezifisch religiösen Anthropologie, den Wegbereiter einer

1) „Schaffen“ 20.

2) „Schaffen“ 25. B. trifft sich hier mit Jaspers, bei dem dieser Gedanke des kommunikationsstiftenden Sinnes der Wahrheit mehr und mehr in den Mittelpunkt rückt. Siehe: Vernunft und Existenz, 1935.

3) Nietzsches Werke, Reklam, Bd. 4, S. 6.

existentiell entschiedenen Philosophie, in der die Neutralität des Humanismus als solche entlarvt und radikal überwunden worden ist. Für Berdiajew handelt es sich auch gar nicht um die philosophische Interpretation religiöser Glaubensaussagen, wenn er religiöse Philosophie fordert, sondern vielmehr um eine ontologische religiöse Wende schlechthin, um die existentielle Entscheidung für Christus und ein in ihm gründendes neues, zukünftiges Christentum. „Ist ein Philosoph Christ und glaubt er an Christus, so braucht er gar nicht seine Philosophie mit der orthodoxen, katholischen oder protestantischen Theologie in Übereinstimmung zu bringen; er kann aber den Sinn Christi erlangen, der seiner Philosophie einen eigentümlichen Charakter aufprägen und sie von der Philosophie eines Denkers abheben wird, der den Sinn Christi nicht besitzt“ [1]).

Die religiöse Dimension der Philosophie erschließt sich dort, wo dieser „Sinn Christi“ lebendig ist. Berdiajew erkennt keine anderen Götter neben ihm an. Jede Vergötterung außerhalb des Einen Gottes und des Einen Sohnes Christi lehnt er als Götzendienst und Irrwahn entschieden und leidenschaftlich ab. Das existentielle Philosophieren eines Christen kann auf christliche Programmatik verzichten, nicht aber auf christliche Existenz.

Berdiajew nennt seine Philosophie eine „freie, religiöse Philosophie [2]), religiöse Gnosis oder auch mit Böhme Theosophie. Sie ist paradoxal, sie entbehrt der rationalen Kontinuität; sie ist mythengesättigt und erschafft religiöse Symbole aus den Quellen des christlichen Mythos heraus. Die vom göttlichen Geist erleuchtete Vernunft bringt sich selbst dieser höchsten Intuition zum Opfer. Der reine Begriff muß seinem Wesen nach atheistisch sein; das Symbol dagegen ist religiös geladen, sofern es auf dem schöpferischen Opfer des denkenden Geistes beruht. „Die Gottheit läßt sich nur symbolisch erfassen, nur durch das Symbol kann man in ihr Geheimnis vordringen. Die Gottheit ist rational nicht zu erfassen, unausdrückbar in logischen Begriffen ... Hinter der religiösen Idee Gottes liegt immer der Abgrund, die Tiefe des Irrationalen und Überrationalen verborgen“ [3]).

Die religiöse Dimension der Philosophie erschließt sich dort, wo der Begriff sich selbst zum Symbol transzendiert.

1) „Bestimmung“ 13. 2) „Phil.“ 16. 3) Daselbst 82.

2. Die religiöse Frage nach dem Sein. Religiöse Ontologie.

„Erkenntnis ist geistige Aktivität im Sein“ [1]). In dieser These, daß die Erkenntnis selbst Sein ist, vollzieht sich die neue Wendung zum Sein, die keineswegs eine Rückkehr zur dogmatischen Metaphysik bedeutet, sondern vielmehr als Wendung zum Sein zugleich Wendung zum Leben ist und darin Überwindung der Entzweiung der Einheit von Subjekt und Objekt im Sein. „Erheben wir uns zur geistigen Auffassung der Erkenntnis, so wird uns einleuchten, daß die Erkenntnis ein Akt ist, in dem sich etwas im Sein selbst ereignet — in dem sich die Verklärung des Seins vollzieht“ [2]). Diese neue Wendung zum Sein ist heute in mannigfachen Formen vollzogen worden, als biologische oder vitalistische vor allem bei Klages, als mehr psychologische bei Heidegger. Die Wendung, die Berdiajew will, ist dagegen geistig-religiös; das Sein ist göttlich-geschöpfliches Sein; nur als solches erschließt es sich überhaupt dem Menschen. Darum verbindet sich ihm das Sein in tiefster Schicht mit der Freiheit. Das Sein der Welt ist ein geschöpfliches, erschaffenes und zu schaffendes Sein“ [3]). Die religiöse Wendung zum Sein bedeutet Anerkenntnis eines universalen, von Gott geschaffenen Seins, eine Anerkenntnis, mit der sich das je einzelne Dasein in seiner seienden Ganzheit als geschöpflich und schöpferisch zugleich umschlossen weiß. Die ontologische Frage ist daher primär eine totale Frage, d. h. sie betrifft nicht irgendein philosophisches Problem neben anderen, sondern die Grundfrage schlechthin. Die religiöse Ontologie Berdiajews unterscheidet sich dadurch von der vorkantischen, daß diese Ontologie zugleich Pneumatologie ist und in dieser Synthese als religiöse Anthropologie hervortritt.

Nicht nur das Sein der Welt ist sein Thema, sondern das Sein der göttlichen Welt, wie es eingeht in die Erfahrung des Gottmenschen, der Schöpfer und Geschöpf zugleich ist.

Hier liegt der Unterschied zur Ontologie der Phänomenologen, etwa Heideggers. Auch Heidegger durchbricht die alte Ontologie durch den existentiellen Ansatz; aber indem er die Anthropologie nicht zu restloser Synthese mit der Ontologie zu bringen vermag, gleitet die Anthropo-

1) „Bestimmung“ 24. 2) Daselbst 9. 3) „Schaffen“ 131.

logie selbst ins Psychologische ab. A. Metzger bezeichnet diese Heideggersche Situation einmal sehr treffend in dem Satze: „Aus dem Abgrund fragend, geht es ihr primär nicht um Ontologie, sondern um den Weg des menschlichen Subjekts aus der Verzweiflung des Abgrundes in die Gewißheit des Grundes“ [1]). Der psychologische Ansatz in der Ontologie unterscheidet sich grundsätzlich von dem religiösen. Der religiöse ist unbedingt geistig und frei, während der psychologische oder biologische keine letzthinnige Entscheidung zwischen Natur und Geist zu treffen braucht, sich vielmehr der Notwendigkeit des psychologischen oder biologischen Gesetzes unterwerfen kann.

Nur wenn die ontologische Erkenntnis geistig und frei ist, kommt ihr philosophische Würde zu: „Erkenntnis ist immer eine schöpferische Sichbemächtigung des Gegenstandes. Sie ist Lichterguß, Verbreitung des Lichts im Sein und über das Sein. Darum vermehrt sich das Sein in der Erkenntnis ... Erkenntnis ist großes Wagnis, ist Sieg über uralte, ursprüngliche Angst ... Die Überwindung der Angst ist ein geistiger Erkenntnisakt“ [2]).

Die religiöse Wendung zum Sein ist für Berdiajew mit dem Schöpfertum des Menschen verknüpft. Im Geiste ist das Sein menschlich. „Die Erkenntnis vom Menschen ist also Grundprinzip einer Philosophie, die im Ur-Sein und Ur-Leben verankert ist“ [3]). Jeden bloßen Psychologismus will Berdiajew überwinden, wenn er sagt: „Nicht durch das Eindringen der Dinge in den Menschen, der in einer ihnen gegenüber passiven Haltung beharrt, offenbart sich der letzte Sinn der Dinge, er offenbart sich durch die schöpferische Aktivität des Menschen, der durch die Welt der Sinnlosigkeit zum letzten Sinn durchdringt ... der Sinn enthüllt sich im Menschen, in seiner Aktivität und bedeutet die Offenbarung der Menschebenbildlichkeit des Seins“ [4]).

Von diesem Gedanken der Menschebenbildlichkeit des Seins aus gewinnt Berdiajew den Zugang zur religiösen Anthropologie. Diese beruht auf dem Gedanken der Einheit und Universalität des von Gott geschaffenen Seins und des von Ihm zu neuer Schöpfung aufgerufenen Seins im Menschen. Von hier aus ist dann auch der Satz zu verstehen:

---

1) Phänomenologie und Metaphysik, 1933, S. 116.
2) „Bestimmung“ 27. 3) Daselbst 10. 4) Daselbst 14.

„Religion kann man als eine Erfahrung der Nähe, als Verwandtschaft des Seins definieren. Im religiösen Leben überwindet der Mensch das Grauen vor dem Fremden und Entfernten“ [1]). „Religion ist Offenbarung der Gottheit und des göttlichen Lebens im Menschen und in der Welt. Religiöses Leben ist gleichbedeutend mit Gewinnung eines Verwandtschaftsverhältnisses und einer Nähe zu Gott durch den Menschen, ein Hinaustreten aus dem Zustand der Einsamkeit, der Verlassenheit und der Entfremdung von den Urgrundlagen des Seins“ [2]).

Die ontologische Frage nach dem Menschen und die Frage nach der Religion des Menschen liegen in ein und derselben Tiefenschicht des menschlichen Existierens. Nur dort, wo die ontologische Frage religiös und die religiöse Frage ontologisch gestellt und gelöst wird, ist der Weg frei zu religiöser Anthropologie.

3. Die religiöse Frage nach dem Menschen. Religiöse Anthropologie.

„Im Menschen liegt das Rätsel der Erkenntnis und des Seins verborgen. Der Mensch ist eben dies rätselhafte Wesen, das in der Welt lebt, von der Welt her aber nicht enträtselt werden kann, — das Wesen, durch das allein der Durchbruch zum Ur-Sein möglich ist“ [3]). Berdiajew weiß sich in diesem Ansatz durchaus einig mit der deutschen Existenzphilosophie. Die schöpferische Philosophie muß im Geiste des Menschen anheben, ihren Ursprung in seiner repräsentativen Einmaligkeit und ontologischen Tiefe nehmen [4]). Bis zu einem gewissen Grade entspricht der Heideggerschen Unterscheidung in Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Existierens die in Subjektivität und Objektivität bei Berdiajew. Überall dort, wo nicht unbedingt ernst gemacht wird mit dem anthropologischen, dem subjektiven Einsatz, liegt eine heimliche oder eingestandene Objektivierung vor, ein Abgleiten in das bloße „Man“, in dem es keine personale Verantwortlichkeit und keine freie Entscheidung mehr

1) „Phil.“ 37 f. 2) Daselbst 110. 3) „Bestimmung“ 23.

4) Es bestehen hier gewisse Ähnlichkeiten mit dem aktualen Idealismus Giovanni Gentiles. Berdiajew weist selbst einmal darauf hin, er weiß sich jedoch durch die starken Fichteschen Elemente in der Philosophie des großen italienischen Denkers von diesem getrennt.

gibt, in dem die Einsamkeit des existierenden Einzelnen nur scheinbar und nicht wesensgemäß überwunden wird [1]).

Trotzdem besteht ein grundlegender Unterschied zwischen Heidegger und Berdiajew [2]). Berdiajew verfolgt einmal das anthropologische Problem bis in seine letzte Tiefe, er ordnet die Ontologie der Anthropologie unter und kommt so zu einer Philosophie des Geistes; zum anderen entfaltet er das pneumatologische Problem der Anthropologie als ein letzthin christologisches. Heidegger dagegen lehnt jede Philosophie des Geistes als unexistentiell ab; er muß dies notwendig tun, weil seiner Philosophie der christologische Ansatz fehlt, aus dem heraus die Geistesphilosophie ihre existentielle Tiefe und religiöse Substanz erhält.

Dies bedeutet, daß Berdiajew den Menschen nicht in seiner Alltäglichkeit und Verfallenheit, in seiner Geworfenheit und Uneigentlichkeit nimmt — obgleich er ihn sehr wohl kennt in diesem seinem Dasein —, sondern vielmehr in seinem von Gott bestimmten Wesen, in seiner Eigentlichkeit. Diese Eigentlichkeit ist dem Menschen in Christus verheißen und verbürgt. Nur in einer christologischen Anthropologie ist die Überwindung der Uneigentlichkeit in einer echten Eigentlichkeit realisierbar. Die religiöse Anthropologie apelliert an das Göttliche im Menschen, an seine Freiheit der Entscheidung für Gott. Sie ist paradox und prophetisch. Sie baut sich auf ein neues Menschentum auf, in dem die Eigentlichkeit des Existierens einen konkreten Inhalt und Sinn gewonnen hat, in dem sich die Tiefe des Seins als des Seins Gottes neu erschlossen hat. „Im geistigen Leben gibt es keinen Gedanken an Gott oder kein Fühlen Gottes, sondern es gibt ein Erschließen Gottes selber, ein In-Erscheinungtreten des Göttlichen" [3]). Der geistige Mensch ist der eigentliche Mensch, weil er der wahrhaft begeistete ist: „Der geistige Mensch verharrt in der Tiefe des Seins und durch seine Erkenntnis wird das Licht in der Tiefe des Seins geboren. Im geistigen Leben wird die Wahrheit selber erreicht, sie wird aber nicht von außen her aufgenommen und erkannt" [4]).

1) Vgl. hierzu insbesondere, „Médiatations".

2) In der ebengenannten Schrift setzt sich B. mit der ganzen gegenwärtigen deutschen Philosophie auseinander, so daß hier nur darauf hingewiesen sei.

3) „Phil." 42. 4) Daselbst 43.

Dieser Geistbegriff unterscheidet sich sowohl vom idealistischen — durch seine unbedingte Personalität im Gegensatze etwa zur Hegelschen Universalität —, er unterscheidet sich aber auch von dem heute vielfach entleerten und verzerrten Begriff des Intellektes. Berdiajew nimmt den mystischen Geistbegriff wieder auf, etwa im Sinne Meister Eckharts. In der Auseinandersetzung mit den modernen geistfeindlichen Strömungen hält er an der Unterscheidung von Natur und Geist entschieden fest [1]), ja er verweist sogar das Leben der Seele noch ganz in das Reich der Natur und stellt ein geistiges Christentum höher als ein nur seelisches. Im Reiche der Natur herrschen die Notwendigkeit und das Gesetz. Die Aufgabe des Menschen besteht jedoch in Geisterfahrung und Geistverwirklichung, in Tiefe und Freiheit. Die geistige Welt ist die göttliche, die Offenbarung ist ein geistiges Geschehen; der Mensch kann ihrer in geistiger Erfahrung teilhaftig werden. „Die tiefste Überwindung des Naturalismus vollzieht sich in der religiösen Mystik. Für den Mystiker vollzieht sich alles Geschehen in der Tiefe, d. h. in der geistigen Welt" [2]). „Das Christentum ist eine Geistesreligion; ... Es kam als vollkommene Überwindung der Idolatrie und der Sklaverei, als Religion des Geistes und des geistigen Lebens, als Religion der heiligen Dreifaltigkeit in der Welt, in der sich Gott als der Vater offenbart, als Liebender, Naher und Verwandter, als Erwerbung der Heimat des Geistes" [3]). „Das Mysterium der Erlösung, das Geheimnis von Golgatha ist ein inneres Mysterium des Geistes, es wird in der verborgenen Tiefe des Seins vollzogen" [4]).

Die Auffassung Berdiajews von diesem Christentum muß in ihrem außerordentlichen religiösen Pathos verstanden werden. Sie unterscheidet sich durch ihre innerste Ergriffenheit und prophetische Intensität von jeder Form der Aufklärung, die die Vernunft an die Stelle Gottes setzen möchte; sie unterscheidet sich auch von der Form einer Geistesreligion, wie sie E. von Hartmann geschaffen hat. Am nächsten steht sie der Mystik, obgleich dem mystischen Geistbegriff die Antlitzhaftigkeit fehlt und daher auch dem mystischen Christentum die Gottheit über Gott steht, das schlechthin Alleine über dem personhaft Einzelnen. „Die

1) Vgl. hierzu die vorzügliche Kritik an Klages in „Médiatations" und „Bestimmung" 34 ff.

2) „Phil." 40. 3) Daselbst 40. 4) Daselbst 51.

geistige Welt ist eben die Stätte der Begegnung der göttlichen Natur und der menschlichen Natur. Diese Begegnung ist auch das geistige Urphänomen. In der Tiefe des geistigen Lebens spielt sich das religiöse Drama der Beziehungen zwischen Gott und Mensch ab. Es gibt kein geistiges Leben ohne Gott" [1]).

Von hier aus stellt Berdiajew die religiöse Frage nach dem Menschen. Wenn man den Menschen nur in seiner Beziehung zur Natur verstehen will, kann man weder zu seiner Geistigkeit, noch zu seiner Menschlichkeit einen Zugang finden. Man verfehlt die spezifisch ontologische Tiefe der Anthropologie, wenn man den Menschen bloß biologisch nimmt. Vielmehr muß das paradoxale Sein des Menschen aufgedeckt werden: „daß er in seinem Wesen ein Kind Gottes, zugleich aber auch ein Kind des Nichts, der meonischen Freiheit ist. Er hat seine Wurzeln im Himmel, in Gott, zugleich aber auch im Abgrund von unten" [2]).

Daher muß sich eine religiöse Anthropologie auf zwei Grundthesen aufbauen: daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist und daß Gott Mensch geworden ist; daß in Christus der Gottmensch erschienen ist. Diese Idee vom Gottmenschen schließt die Idee vom gottgewollten Schöpfertum des Menschen ein. Die religiöse Anthropologie wäre aber keine christliche, wenn sie nicht neben dem Schöpfertum des Menschen seine Sündigkeit und Gefallenheit, seine Geworfenheit herausstellte. Hier liegt ohne Zweifel einer der genialsten und eigenartigsten, aber auch schwierigsten Gedankengänge Berdiajews vor. Er knüpft an Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund an: „So ist nun Gott selber der Ungrund und auch der Grund."

Es kommt ihm darauf an, religiös verständlich zu machen, daß es zum Sündenfalle des Menschen kommen mußte; daß man dabei aber weder sagen dürfe, Gott habe ihn zugelassen noch er habe ihm nicht wehren können: „Der Sündenfall kann nur aus einem dritten Prinzip begriffen werden: aus der ungeschaffenen Freiheit, dem Nichtsein, das dem Sein vorangeht, aus dem meonischen Abgrund, der weder Schöpfer ist noch Geschöpf, noch auch das Sein, das neben dem göttlichen Sein existiert hätte. Das ist das letzte Geheimnis, das hinter dem Sein verborgen liegt" [3]). Das Böse ist durch und durch ein Problem der Freiheit. „Gott ist allmächtiger Herr über dem Sein, aber nicht über

1) Daselbst 55. 2) „Bestimmung" 69. 3) Daselbst 80.

dem Nichts, aber nicht über der Freiheit. Darum ist auch das Böse existent“ [1]). Das Böse kann nur aus der ontologischen Tiefe des geistigen Seins überwunden werden; es soll dem Menschen nicht vergeben werden, sondern es soll vom Menschen durch freie Setzung des Guten ausgelöscht und vernichtet werden. Die Erlösung in Christo ist nicht nur Nichtanrechnung des Bösen vor Gott, sondern vielmehr tätiges Überwinden des Bösen durch den Menschen selbst.

Die religiöse Anthropologie ist wesentlich paradox. Sie mündet in der Christologie und ihren Geheimnissen von Opfer, Gnade und Erlösung. Der Mensch muß die Stufen seiner Freiheit durchmessen, um in der dritten Freiheit, der Freiheit in Christo, an der schöpferischen Fortsetzung der göttlichen Schöpfung Anteil zu gewinnen.

4. Das personale Sein. Die Christologie.

Jede echte Anthropologie muß personalistisch sein, sie muß den unbedingten und absoluten Wert der freien schöpferischen Persönlichkeit anerkennen. „Persönlichkeit ist das Ebenbild Gottes im Menschen. Darum erhebt sie sich auch über das natürliche Leben. Sie ist nicht Teil eines größeren Ganzen, keine Art- oder Gesellschaftsfunktion; sie ist selbst ein Ganzes, das dem Ganzen der Welt an die Seite gestellt werden kann; weder ist sie Produkt des biologischen Prozesses, noch Ergebnis einer gesellschaftlichen Organisation. Persönlichkeit kann weder biologisch, noch soziologisch, noch auch psychologisch aufgefaßt werden. ... Sie ist ihrem Wesen nach geistig und setzt die Existenz der geistigen Welt voraus“ [2]).

Dieser Gedanke muß bis in seine religiöse Ursprungsschicht verfolgt werden. „Die Persönlichkeit ist durch die göttliche Idee und die menschliche Freiheit erschaffen“ [3]). In dieser Bestimmung ist zweierlei enthalten, einmal, daß personales Sein etwas unbedingt Geistiges ist, das die biologische und soziologische Sphäre transzendiert und zu ihrer letzten Höhe erhoben hat; zum anderen, daß personales Sein auf der freien Entscheidung des Menschen für Liebe und Opfer beruht; daß personales Sein nicht das Glück des Menschen, wohl aber seine in Leid und Tragik geläuterte Erfüllung und Selbstverwirklichung verbürgt.

1) „Phil.“ 186 ff. 2) „Bestimmung“ 81. 3) Daselbst 82.

Berdiajew grenzt diesen Personalismus überaus scharf ab gegen den einer naturalistischen Sphäre angehörenden Individualismus [1]) und gegen den einer intellektualistisch-ideologischen Sphäre zugehörigen Kollektivismus. Die personalistische Philosophie ist die „Philosophie des freien Geistes". Eines der Hauptwerke Berdiajews trägt diesen Titel. Es enthält die Entfaltung der christlichen Anthropologie als einer Christologie.

„Persönlichkeit ist nur, wo Gott und das Göttliche ist" [2]); diesen Gedanken spitzt Berdiajew zu dem anderen zu, daß in der christlichen Offenbarung die Wahrheit von dem Menschentum Christi und zugleich die Wahrheit von der Göttlichkeit des Menschen enthalten sei [3]). „Der Mensch ist nicht einfach Kreatur in einer Reihe mit den anderen Kreaturen, weil der von Ewigkeit her eingeborene Sohn Gottes, dem Vater ebenbürtig, nicht absoluter Gott, sondern auch absoluter Mensch ist. Die Christologie ist die einzige wahre Anthropologie" [4]).

Dieser Gedanke muß in seinem starken religiösen Pathos verstanden werden. Wenn Berdiajew die kühne Identifizierung von Christologie und Anthropologie (s. oben) vollzieht, so ist dies nur möglich auf Grund seiner Einsicht in die letzte und entscheidende existentielle Ich-Gottbezogenheit, die für den Menschen keineswegs eine leichte und leichtsinnige Selbsterhöhung zuläßt, sondern vielmehr höchste und tiefste, schwerste und leidvollste Verpflichtung in sich birgt: Antwort zu geben auf das Wort Gottes, seinen Schöpfungsanruf zu hören und zu vollziehen. Nur so ist es zu verstehen, daß Berdiajew das wichtigste Problem der Gegenwart in der religiösen Rechtfertigung des menschlichen Schaffens erblickt. Er sieht, daß in der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart alles darauf hinausläuft, dem welthaften Handeln des Menschen, seinem In-dieser-Welt-Sein eine neue sakrale Tiefe und Mächtigkeit zu geben, die Quellen einer das Irdische heiligenden und begnadenden ewigen Substanz neu aufzureißen und verströmen zu lassen.

1) Daselbst 85, s. auch „Schicksal", 59. 2) „Mittelalter" 27.

3) In der deutschen Geistesgeschichte wäre hier auf Hamann hinzuweisen, bei dem sich ohne Zweifel ähnliche Motive zeigen. Auch in Hamann verbindet sich leidenschaftliches Christentum mit der Rechtfertigung des in Gott lebenden Menschen, mit der Erhöhung der in Christus erlösten Kreatur.

4) „Schaffen" 79.

Berdiajew ist der Überzeugung, daß es nur eine einzige geistige Realität gibt, die die Tragfähigkeit solcher sakralen Weihe alles Irdischen besitzt: das Christentum. Er sieht sehr wohl die „historischen Sünden des Christentums", er weiß, daß das Christentum einer tief geistigen und totalen Neuerung bedarf: eben diesem neuen Christentum Ausdruck und Macht zu verleihen, ist das Anliegen seiner Werke, das prophetische Pathos seiner Bücher.

Das personale Sein, dessen Träger der menschliche Geist ist, ist unbedingt antlitzhaft. In der Antlitzhaftigkeit des personalen Geistes symbolisiert sich der Sieg des Geistes über die Natur, die Verwirklichung der Freiheit [1]). Das personale Sein entscheidet in seiner durch die entfremdete Freiheit zur göttlichen Freiheit geläuterten und erhobenen, seiner wiedergeborenen Freiheit für Gott, gegen den Teufel. „Der Mensch ist vor das Dilemma gestellt; entweder wird er sich seiner christologisch oder aber antichristologisch bewußt; entweder erblickt er den absoluten Menschen in Christus oder im Antichristen" [2]). Indem der personale Geist in der Freiheit der Entscheidung steht, ist er aufgerufen, die Schöpfung Gottes in seinem eigenen Schaffen fortzusetzen, dem Worte Gottes eine persönliche Antwort zu geben, in einem großen geistigen inneren Aufschwung seines Existierens die Fülle des Seins zu formen und seine Mächtigkeit zu mehren. Dem mit heiligem Eros und leidvollem Opfern dem schöpferischen Werke hingegebenen Geiste widerfährt die Gnade der göttlichen Erlösung; die Gnade der göttlichen Wiedergeburt. „In Christus dem Gottmenschen, im Neuen Adam, begegnet die unendliche Liebe Gottes der entgegenkommenden Liebe des Menschen. Das Erlösungsmysterium ist ein Mysterium der Liebe und Freiheit. Wenn Christus nicht nur Gott, sondern auch Mensch ist, und dieses gerade wird uns ja durch das christologische Dogma vom Gottmenschentum Christi gelehrt, so wirkt in der Erlösung nicht nur die göttliche Natur, sondern auch die menschliche Natur, die himmlische, geistige, menschliche Natur. Durch Christus, den Gottmenschen wird uns offenbart, daß der Mensch nicht nur dem irdischen, sondern auch dem himmlischen Geschlecht angehört; daß der geistige Mensch durch den Sohn in der Tiefe der göttlichen Wirklichkeit verharrt" [3]).

1) Vgl. besonders „Méditations" 166 ff.

2) Siehe: „Schaffen", aber auch „Kommunismus". 3) „Phil." 207.

Der personale Geist in seiner Freiheit zu Gott ist jedoch ein tief tragisches Wesen. Auch diese anthropologische Einsicht verankert Berdiajew christologisch. Die Tragödie des Menschen beruht darauf, daß es ohne die Freiheit zum Bösen keine Freiheit zum Guten gibt, daß der Weg immer auch durch das Böse hindurchgehen muß, um in der realen Vernichtung des Bösen dem Guten eine wirklich ontologische Wirklichkeit zu geben. Das ganze sittliche Leben des Menschen ist eingespannt in diese tragische Paradoxie seines Seins. Diese Tragik ist keine ästhetische, sondern eine tief ontologische Kategorie, der sich der Mensch nicht entziehen kann, sofern er existentiell und nicht nur theoretisch am Sein teil hat, sofern er sich real vom Sein umfangen weiß. Aber diese Tragik des Menschen ist nicht sein Fatum, sein unabwendbares Schicksal und Geschick; diese Tragik geht vielmehr aus der Freiheit des Menschen selbst hervor. Darum ist jede Tragödie antlitzhaft, repräsentiert das personale Sein. Darin hat die christliche Tragödie im Gegensatz zur antiken ihr Wesen: daß sie Repräsentation des freien personalen Seins auch dort ist, wo das totale Sein das einzelne schicksalhaft zu zerbrechen droht. Nicht die Abhängigkeit des Menschen von einer Notwendigkeit ist Anlaß und Sinn seiner Tragik, sondern das Aufbrechen des Ungrundes und Abgrundes der Freiheit [1]).

Der Ungrund der Freiheit ist jedoch nicht nur der Abgrund des menschlichen Seins, sondern auch des göttlichen. Gott selbst ist tragisch. Die Schöpfung seiner Welt ist das größte und schwerste, das für Gott selbst leidvollste und opferreichste Drama des Seins. Gott selbst nimmt die Tragik der Weltschöpfung auf sich, indem er seinen Sohn aus Liebe zum Menschen zum Opfer bringt. Darum ist das Tragische die tiefste Dimension des Seins, diejenige Dimension, an der nur das religiös existierende personale Sein ganz teilhat. „Die Tragödie der Freiheit wird durch die Tragödie des Kreuzes überwunden" [2]). Durch diese ontologische Auffassung der Tragödie erhält auch der Mythos vom Sündenfall eine neue Bedeutung. Berdiajew erblickt in ihm nicht das Symbol tiefster, endgültiger und radikaler Erniedrigung des Menschen, so wie

1) Hier führt Berdiajew wiederum Böhmesche Motive fort.

2) „Bestimmung" 51. Berdiajew weist in „Dostojewsky" nach, wie tief dies Pathos der wiedergeborenen Freiheit, der Freiheit des neuen Adam, bei Dostojewsky der existentielle Grund seines ganzen Lebens und Schaffens ist.

es etwa bei Karl Barth geschieht und in allen Formen der Theologie, die die Idee der Schöpfung ganz hinter der Idee der Erbsünde zurücktreten lassen — sondern vielmehr den Punkt, an dem es sich entscheidet, ob der Mensch aus tiefster Erniedrigung heraus zur Erhöhung in Gott entschieden und frei ist. Im Sündenfall ist der gefallene Mensch noch einmal vor die Freiheit der Entscheidung gestellt, teilzuhaben an der Wiedergeburt in Christus oder aber im Reiche des Antichrists zu verharren. Nur an der gefallenen und vom Bösen verfinsterten Welt kann das Opfer Christi sichtbar werden; nur in der dritten Freiheit, der Freiheit der Wiedergeburt, kann sich menschliches Schöpfertum entzünden, der Sinn der Tragödie sich erfüllen und damit aufheben.

Von hier aus muß die „aristokratische Psychologie der Schuld" [1]) entwickelt werden, die der wahren Tat vorausgeht und ihr auch immer nachfolgt im tragischen Rhythmus von Wollen und Vollbringen und Sein und Nichtsein. An der Paradoxie des Sündenfalls und der Wiedergeburt entzündet sich die geistige Kraft des Christen: „Das Christentum lehrt, wie man vor dem Antlitz des Lebens und des Todes stark bleibt. Nur das entartete Christentum findet im Bewußtsein der Ohnmacht und Unfähigkeit seinen Ausdruck" [2]). Hier hat christliche Demut ihren tiefen ontologischen Sinn: sie ist „die heroische Überwindung des Egozentrismus und heroisches Emporsteigen zu den Höhen theozentrischer Sicht" [3]). Demut bedeutet immer ein Wachsen der Freiheit, nie Beugung unter Gesetz und Notwendigkeit. „Heiligkeit ist die höchste geistige Kraft, Sieg über die Welt. Liebe ist Kraft, ist Ausstrahlung der gnadenerfüllten, lebenspendenden Energie, die Überwindung der Leidenschaften ist auch Ausdruck der Kraft" [4]).

5. Die religiöse Rechtfertigung des Schaffens. Aktive Mystik.

Die religiöse Idee des Gottmenschentums ist nur auf christlichem Boden vollziehbar. Es ist der tiefste und ewige, der vergangene und zukünftige Sinn des Christentums, die Erlösung des Menschen in Jesus Christus, und nur in ihm, zu verkündigen und zu vollziehen. Dies muß immer wieder betont werden, um keinerlei Mißdeutungen und Mißver-

1) „Bestimmung" 158. 2) Daselbst 159.
3) Daselbst 159. 4) „Bestimmung" 160.

ständnisse aufkommen zu lassen, als gäbe Berdiajew wichtige christliche Grundüberzeugungen preis: „Nur im Gottmenschentum, nur in Christus und im Leib Christi kann der Mensch gerettet werden“ [1]). In dieser Idee des Gottmenschentums stößt Berdiajew auf den letzten existentiellen Grund vor, in diejenige Schicht, in der Existenz in ekstatischem Überschwang die Grenzen der Endlichkeit, der Todverfallenheit und tragischen Leidverflochtenheit, zum Symbol eigenster, möglicher Existenz und Ganzheit sich erhebt.

Während die deutsche Existenzphilosophie in ihren repräsentativen Vertretern das Religiöse ausschaltet aus der Existenzanalyse, ist für Berdiajew das Existentiell-Letzte selbst das Religiöse. Daher ist Anthropologie für ihn gleich Christologie [2]). Die „Rechtfertigung des Menschen“ [3]), die Anthropodizee, die Berdiajew neben die Theodizee stellt, ist nur in dieser existentiellen Schicht, dem unbedingt persönlichen Ergriffensein des Einzelnen möglich. Sie ist weder idealistisch noch naturalistisch zu vollziehen, sondern nur religiös-mystisch. In ihrer Existentialität liegt ihre schlechthinnige Verbindlichkeit, ihr Unbedingt-Angehen, vor dem jedes Ausweichen in die unpersonale, die soziale Schicht Flucht und Verrat am Wesen ist. Die religiöse Rechtfertigung des Menschen beruht auf seiner Bestimmung, dem persönlichen Worte Gottes eine ebenso persönliche Antwort zu geben, in den verbindlichen Anspruch Gottes eingebettet und in ihm wahrhaft schöpferisch tätig zu sein. „Wie ehedem, so glaube ich auch heute, daß Gott den Menschen zum schöpferischen Antrieb und zur schöpferischen Antwort auf die Liebe Gottes ruft. Unser Schaffen soll der Ausdruck unserer Liebe zu Gott sein“ [4]). Zugleich aber sieht Berdiajew mit unerbittlicher Schärfe die Dämonie des menschlichen Schaffens. „Der Mensch ist Schöpfer

1) „Schicksal“ 99.

2) Allerdings ist von theologischer Seite das existentielle Denken für die Theologie fruchtbar gemacht und vielfach angewendet worden. So hat sich auch Kurt Leese schon oft mit Entschiedenheit gegen diese Loslösung des Religiösen vom Existentiellen gewandt. In der franz. Existenzphilosophie ist die Einheit von Existentialität und Religiosität eindrucksvoll herausgestellt worden von den Autoren, deren Werke in der Sammlung Philosophie de l'esprit erscheinen. Vgl. meine oben genannte Besprechung in Tatwelt 1936.

3) „Schaffen“ trägt diesen Untertitel.

4) Vorwort zur neuen Ausgabe „Schaffen“.

nicht nur im Namen Gottes, sondern auch im Namen des Teufels" [1]). Aus dieser Einsicht in die grauenvolle Dämonie menschlichen Schaffens, die abgründige Verkehrung des göttlichen Schöpfungswillens, aus der Einsicht in die Verkehrung des eigentlich christlichen Wesens entspringt die Kulturkritik Berdiajews. Die Entscheidung für oder wider Gott ist die Voraussetzung des menschlichen Schöpfertums; nur das Schöpfertum, das sich an Gottes Schöpfung demütig gebunden weiß, steht in der Gnade [2]). Auch das für Gott entschiedene Schaffen kann der Tragik nicht entgehen, es muß Schuld auf sich laden und auf sich nehmen; aber die Dämonie des Schaffens, das Teuflische menschlichen Wollens entspringt immer der Entscheidung für den Antichrist.

Im Schaffen geschieht der ekstatische Überschwang über Existenz hinaus. Nicht die Erfüllung irgendeines Gesetzes ist der Sinn des menschlichen Schaffens, sondern die freie Erschaffung neuer Lebenswerte. „Die echte Freiheit offenbart sich aber nicht in der Erfüllung des Gesetzes, sondern im Erschaffen der Werte ... der Mensch ist frei im Sinne des Erschaffens des Guten und der neuen Werte ..." [3]). Die schöpferischen Gaben und die schöpferischen Werte besitzen eine Dynamik, in der der Prozeß der Weltschöpfung weitergeführt wird.

Das echte Schöpfertum des Menschen hat nichts zu tun mit den „guten Werken", durch die der Mensch glaubt, die Gnade Gottes verdienen zu können. Es gibt kein Verdienst vor Gott. Nur die totale schöpferische Erschütterung ist eine wahrhaft religiöse, ist existentiell unausweichliches Aufgerufensein. In dieser Ekstatik der menschlichen Existenz wird die Akomistik der reinen Mystik überwunden. Nicht nur in der Abgeschiedenheit, nicht nur in ruhevoller Kontemplation verwirklicht sich gottmenschliches Leben, sondern in werteschaffender Repräsentation, in erlösender Erhöhung und Verklärung des Seins, in liebender Fortsetzung der Weltschöpfung: „Das Schaffen ist seinem Wesen nach schmerzhaft und tragisch. Ziel des schöpferischen Impulses ist das Erlangen eines neuen Lebens, einer anderen Welt, eines Aufstiegs im Sein" [4]). „Das Schöpfertum wird das Schöpfungswerk fortsetzen; in ihm wird sich die Schöpfer-Ebenbildlichkeit der menschlichen Natur er-

1) Daselbst.
2) Vgl. hierzu „Schaffen", „Bestimmung", „Mittelalter" u. a.
3) „Bestimmung" 66. 4) „Schaffen" 121.

schließen“ [1]). Dieses Schöpfertum hat nichts zu tun mit kultureller Betriebsamkeit. Berdiajew weist vielmehr die aus der Krise des Humanismus herstammende Fragwürdigkeit jedes Kulturbetriebes auf.

Im Schöpfertum des Menschen soll sich sein kosmischer Charakter verwirklichen, seine in Gott verbürgte Mächtigkeit über das Sein sich in der Erhöhung der Seinsfülle ausdrücken. „Das echte Schöpfertum ist Theurgie, Gotteshandlung, gemeinsames Wirken mit Gott“ [2]). „Wir stehen vor dem Problem des christlichen Seins, nicht aber der christlichen Kultur, vor dem Problem der Umgestaltung der Kultur zum Sein, der ‚Wissenschaft und Künste‘ zu einem neuen Leben, zu einem neuen Himmel und zu einer neuen Erde“ [3]). Berdiajew lehnt alle sog. christlichen Staatsformen, Künste, Wissenschaften, Einrichtungen und Absichten ab, sofern sich in ihnen kein wahrhaft christliches Sein dokumentiert, sofern sie nicht Repräsentationen der christologischen Tiefendimension sind. Das Christentum ist etwas absolut Ontologisches, oder es ist nicht. Seine Wirklichkeit beruht auf seiner ontologischen Tiefe in der personalen Existenz.

Aus dieser Lehre vom Schöpfertum des Menschen heraus kritisiert Berdiajew alle Formen der nur kontemplativen Mystik; aber auch der Erkenntnismystik Meister Eckharts muß er den Vorwurf machen: die Abgeschiedenheit höher zu stellen als die Liebe, die Antlitzhaftigkeit personhaften Existierens auszulöschen um des All-Einen willen, die Weltflucht höher zu werten als das Tätigsein in ihr. Höher als Abgeschiedenheit steht Liebe, schöpferischer als Kontemplation ist Verwirklichung, reicher als Akosmismus und Verlust der Erde ist ihre Verklärung [4]). Eine neue Mystik ist möglich, die antlitzhaft bleibt, die als personales Sein dem antlitzhaften Gott sich nah und verbunden weiß, die in Abgeschiedenheit und Kontemplation zugleich Liebe verwirklicht, die in sich versenkt, zu Gott erhoben, zur Welt mit-leidend hingegeben ist. Hier liegt für Berdiajew das große, das entscheidende Problem des Christen-

1) Daselbst 122. 2) Daselbst 129. 3) Daselbst 129.

4) Die Bemerkung E. Reisners, es handle sich bei Berdiajew eben auch um eine mystische und akosmistische Philosophie, ist nicht zutreffend, da sich B. ausdrücklich vom Akosmismus scheidet (Blätter für deutsche Philosophie 6, S. 486, 1932).

tums, ob es hier die zukunftsmächtige Lösung vollziehen kann. Er lehnt sowohl die asketische Mystik ab als eine Form der Abstraktion, als auch jede andere Askese, die um der Askese selbst und nicht eines schöpferischen Zieles willen geschieht. Nur dort ist christliche Verklärung der Welt möglich, wo das Schicksal der Welt getragen wird, wo sich der Einzelne in seiner bestimmten Situation mit dem bestimmten Schicksal seiner Zeit identifiziert. Nicht asketische, sondern kosmische Ethik ist Problem und Aufgabe des Christentums.

Die aktive Mystik leitet eine Epoche des religiösen Schöpfertums ein. Religiöses Schöpfertum ist Schaffung aus Nichts, es ist eroshafte Anreicherung lebendiger Mächtigkeiten, es ist ein dem Künftigen Christus Entgegengehen. „Der Künftige Christus wird nur zu einer Menschheit kommen, die voller Wagemut die schöpferische christologische Selbstoffenbarung vollziehen wird, d. h. die in ihrer Natur die göttliche Macht und Herrlichkeit erschließen wird. Nimmermehr wird Christus in Macht und Herrlichkeit zu jenen Menschen kommen, die den schöpferischen Akt nicht vollzogen haben; sie werden das zweite Antlitz Christi nie schauen; in alle Ewigkeit wird Er ihnen nur seine gekreuzigte gemarterte Opfergestalt zuwenden“ [1]).

6. Der Sinn der Geschichte. Eschatologie.

Das Ergebnis der Kulturkritik Berdiajews besteht in der Prophezeiung eines neuen Mittelalters. Das Mittelstück seiner Kulturkritik ist der Aufweis der radikalen Krisis des Humanismus und des Versinkens eines ganzen Zeitalters, das durch diesen Humanismus bestimmt war. Das humanistische Zeitalter glaubte in der Frage nach der Entscheidung für den Christ oder den Antichrist neutral bleiben zu können. Dieser Glaube mußte seinen Untergang heraufbeschwören. Die religiöse Entscheidung ist heute unausweichlich geworden und Neutralität unmöglich. „Das Pathos eines jeden Humanismus besteht in der Behauptung des Menschen als Höchstes und Endgültiges, als Gott, in der Ablehnung alles Übermenschlichen. . . . Der Humanismus leugnete die Sohnschaft des Menschen, verzichtete auf seinen Ursprung; er leugnete die Freiheit des Menschen und seine Schuld, er verzichtete auf des

1) „Schaffen“ 359.

Menschen Würde. Alles Schwere, Problematische, Tragische im Menschen wollte der Humanismus aufheben . . ." [1]).

Berdiajew will diese Krise des Humanismus überwinden in einer neuen religiösen Anthropologie, deren Mittelstück die religiöse Rechtfertigung des Schaffens ist, und in einer eschatologischen Geschichtsphilosophie, deren Mittelstück die Erwartung der letzten Dinge, der Erfüllung des Gottmenschentums ist. „Die Geschichte setzt das Gottmenschentum voraus. Der Charakter des religiösen und geschichtlichen Prozesses setzt den tiefsten Zusammenstoß und die tiefste Zusammenwirkung der Gottheit und des Menschen voraus, der göttlichen Vorsehung, des göttlichen Fatums, der göttlichen Notwendigkeit und der unerklärlichen geheimnisvollen menschlichen Freiheit" [2]). Christliche Geschichte, Geschichte, die ihrem Sein nach, in ihrer ontologischen Tiefe auf das Ereignis in Christo ausgerichtet ist, ist in ihrer inneren Dynamik auf das Ende aller Dinge gerichtet. Geschichte und Eschatologie gehören zusammen. Inhalt der Geschichte sind nicht die äußeren Ereignisse, sondern die geistigen Erfahrungen der Menschen: „Die Metaphysik der Geschichte hat es zu tun mit dem Geschick des Menschen im Rahmen der inneren Nähe und der inneren Identität seines himmlischen und seines irdischen Geschickes" [3]). Das Leben Gottes selbst ist in seinem tiefsten Sinne Geschichte, es ist ein dramatisches Geschehen, ein Mysterium, in dem sich der geschichtliche Sinn schlechthin offenbart. Darum ist die menschliche Geschichte immer durchdrungen von der himmlischen Geschichte, von dem geschichtlichen Sinn schlechthin. Die menschliche Geschichte ist nicht nur Ort der menschlichen Freiheit und der natürlichen Notwendigkeit, sondern auch Ort der göttlichen Gnade, sofern Christus selbst der Mittelpunkt der Geschichte ist. Nur in dieser göttlichen Gnade können Natur und Freiheit zur Einheit kommen, daher muß mit dem Verlust der Gnade die Dämonie der Natur und die Dämonie der Freiheit aufbrechen und zur Krise der Kultur schlechthin führen. Diese Krise der Kultur zeigt sich vor allem im Zerbrechen des Fortschrittsglaubens und im Aufbrechen der tragischen Abgründe des Lebens. Die Geschichte ist nicht der Weg zum Glück, sondern „der Weg zur anderen Welt" [4]). Die irdische Geschichte muß zu Ende gehen; sie muß aufs neue in die sie

1) Vgl. hierzu besonders „Schaffen" 87, „Mittelalter", „Geschichte".
2) „Geschichte" 65. 3) Daselbst 73. 4) „Geschichte" 270.

begründende himmlische Geschichte übergehen. Die Lösung der Probleme der irdischen Welt kann nur in der Ewigkeit selbst erfolgen.

Berdiajew erwartet von dem neuen Mittelalter den Entscheidungskampf zwischen der Religion Gottes und der Religion des Teufels. Er erwartet von ihm eine Überwindung jedes Individualismus in einer neuen schöpferischen, kosmischen Personalität, einen religiösen Universalismus, der sich in Christus und in ihm allein erkennt. „Entweder Einigung und Brüderlichkeit der Menschen in Christo, oder Einigung und Genossenschaft der Menschen im Namen des Antichrist" [1]). Er erwartet von dem neuen Mittelalter, daß Gott wieder zum Mittelpunkt des ganzen menschlichen Lebens, daß die Kirche zum neuen geistigen Zentrum werde. Das neue Mittelalter wird volksbestimmt sein; die Arbeit des Menschen wird in ihm als höchster schöpferischer Wert anerkannt werden: „Die Neubegründung der Arbeit setzt eine geistige Wiedergeburt voraus" [2]). Und der Wille des Menschen wird in einem ganz neuen Sinn auf die „andere Welt" und die letzten Dinge gerichtet sein: „Das letzte Wort ist aber Theosis, Gottwerdung, sie wird aber durch menschliche Freiheit und menschliches Schaffen erreicht, durch die das göttliche Leben selbst reicher wird" [3]). „Es gibt nur einen Weg zum Reiche Gottes, zur wahren Theokratie: — die reale Verwirklichung des Reiches Gottes, d. h. das wahre Erlangen des höchsten geistigen Lebens, die Verklärung und Wandlung des Menschen und der Welt. Außerhalb der realen Erlangung des höchsten geistigen Lebens, d. h. außerhalb der Wiedergeburt, der neuen geistigen Geburt, ist kein vollkommener Staat und keine vollkommene Kultur möglich" [4]).

Der Reichtum und die Intensität der Problemstellung und Lösung Berdiajews wurzelt in seinem christlichen Pathos. Zugleich aber verbindet sich mit seiner religiösen Prophetie der Glaube und die Zuversicht, daß das neue Reich Gottes kommen wird, daß wir am Anbruch einer schöpferischen religiösen Epoche stehen, in der die religiöse Neutralität überwunden ist; es verbindet sich mit seiner religiösen Prophetie nicht zuletzt die Gewißheit, daß sein Volk, das russische Volk, dereinst der Träger dieses neuen Christentums sein wird. Wie schon Dostojewsky sieht auch Berdiajew

1) „Mittelalter" 135. 2) Daselbst 133.
3) „Bestimmung" 396. 4) „Mittelalter" 128.

in der uralten religiösen Substanz des russischen Volkes den Keim einer ganz großen religiösen Gestalt verborgen. Die großen russischen Dichter und Philosophen leben und schaffen in dieser messianischen Erwartung. Diese seelische Ergriffenheit und Gestimmtheit muß man als Hintergrund der religiös philosophischen Werke Berdiajews spüren und erleben. Es ist die Ewigkeit einer gläubigen Volksseele, die in einem ihrer Großen das ausspricht, was in ihr heimlich lebt und zu wachsen und Form zu gewinnen verlangt.

Wenn man die theologische Entscheidung dieses Werkes ohne Vorurteile dogmatischer Art betrachtet, so wird immer wieder der Versuch am ergreifendsten und hinreißendsten sein, aus der Schöpfung heraus das Christentum neu zu begründen und von hier aus eine religiöse Rechtfertigung des echten, menschlichen gottentschiedenen Handelns und Schaffens zu geben. Neben das Ideal des christlichen Heiligen und das Ideal des tragischen Helden tritt die Idee des Gottmenschen. „Die Verklärung des Lebens der Welt zum ewigen Leben ist letztes Ziel. Der Weg zu ihm führt über die freie Aufnahme des Sterbens, führt über Kreuz und Leiden hin. Christus ist über einem dunklen Abgrund gekreuzigt, in dem Sein und Nichtsein miteinander vermengt sind. Und das Licht, das von dem Gekreuzigten ausgeht, ist ein Blitz in der Finsternis, und von diesem Lichte geht die Durchleuchtung der ganzen Finsternis des Seins, der Sieg über die Finsternis des Nichtseins aus“ [1]).

Christentum und Todesstrafe.

Von Pastor Gerhard Schmidt in Lübeck.

1. Vorbemerkung. Soll im Rahmen einer gegenwartsbezogenen systematisch-theologischen Skizze aufgezeigt werden, welche Stellung das Christentum zu dem staatlichen Hoheitsrecht der Todesstrafe einnehmen muß, so sind damit folgende geschichtlich erwiesene Voraussetzungen gegeben:

a) Die Todesstrafe ist als unüberbietbare gesetzliche Repressalmaßnahme ein Bestandteil des Strafrechtes fast aller Völker, Staaten und

1) „Phil.“ 220.

Zeiten und verwirklicht das rechtskräftige Urteil der Lebensvernichtung eines Menschen. Hierbei ist die Begründung für diese Strafe zeitlich und völkisch unterschiedlich und unterliegt einem kultur- und rechtsgeschichtlichen Entwicklungsprozeß. Zu dem Zeitpunkt, wo das Christentum sich mit diesem staatlichen Hoheitsrecht geistig auseinandersetzt, ist die Entwicklung der Völker und Staaten zumeist dahin fortgeschritten, daß die Todesstrafe ein Faktor des Strafrechtes ist, dem historisch gewordene, feste Rechtsanschauungen zugrunde liegen. Die Auseinandersetzung selbst erfolgt aus dem ethischen Motiv, bestehende Härten und Grausamkeiten des jeweils geltenden Strafrechtes, mit dem das Christentum durch seine Ausbreitung und missionarische Tätigkeit in Berührung tritt, zu mildern. Geschichtlich gesehen bedingt diese Auseinandersetzung eine kirchlich organisierte Form der christlichen Religion und hängt unmittelbar mit dem grundsätzlichen Verhältnis von Staat und Kirche zusammen. Ebenso ist sie durch die Herausbildung der katholischen und protestantischen Konfession ihrer Voraussetzung und Begründung nach konfessionell verschieden, wenn auch im Endergebnis schließlich sich beide Kirchen für die Berechtigung des Staates, Todesurteile zu fällen und zu vollstrecken, aussprechen und diese Stellungnahme lehrmäßig festlegen. Für den Katholizismus geschieht dies unter weitgehendster Verwertung der Staatslehre Augustins durch Thomas von Aquin, während der Protestantismus Luthers Anschauung hiervon in der Confessio Augustana verankert. Heißt es in der Summa Theologiae [1]), daß es „nur Fürsten und Richtern, nicht aber Privatpersonen erlaubt ist, Sünder (Übeltäter) zu töten", so sagt die Confessio Augustana [2]): „Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze gute Ordnung von Gott geschaffen und eingesetzt sind. Und daß Christen mögen in Obrigkeit-, Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen ... usw."

b) Ist damit der christlich-konfessionelle und kirchliche Standpunkt lehrverbindlich festgelegt, so erweist sich andererseits die Tatsache, daß gerade seit diesem Zeitpunkt die Todesstrafe als staatliches Hoheitsrecht

1) q. 64 a 3 ed. Barri-Ducis bei Guerin 1870 IV p. 456.
2) Art. XVI.

bis zur jüngsten Gegenwart hin ein Problem der religiösen und weltanschaulichen Diskussion gewesen und geblieben ist, das mit unüberbietbarer Leidenschaftlichkeit seitens der Gegner und Anhänger behandelt wird. Hierfür ist allein schon die fast unübersehbare einschlägige wissenschaftliche und schöngeistige Literatur ein untrüglicher Beweis. Ebenso aber wird gerade hieraus ersichtlich, daß nicht nur Juristen, Philosophen und Mediziner sich teils dafür oder dagegen aussprechen, sondern daß es gerade Theologen und hier wiederum vornehmlich protestantische sind, die im Gegensatz zur lutherischen Anschauung stehen. Hinzu kommt dann, daß man sich — sei es nun pro oder contra — in der Beweisführung vielfach biblischer Argumente bedient, ja gewissermaßen sie als höchste maßgebliche Instanz ins Feld führt, um seinen Standpunkt hinreichend vor der Öffentlichkeit zu erhärten. Abgesehen davon aber, daß es für eine sachliche und folgerichtige Lösung dieser Frage ausgesprochen biblische Orientierungsmöglichkeiten in nur sehr geringem und bedingtem Maße gibt, wenn man sich nicht gerade zum Verbalinspirationsprinzip der Orthodoxie bekennt, wird die Tatsache, daß zu Beginn des 16. Jahrh.s der Kampf um die Todesstrafe mit ungeahnter Heftigkeit beginnt und vielfach christlich-ethisch motiviert wird, zum Ausgangspunkt dafür, das Problem auf seinen weltanschaulichen und geistesgeschichtlichen Ursprung zurückzuführen und von hieraus gleichzeitig zu lösen.

c) Im Gegensatz zu der in der Wissenschaft vielfach irrtümlich vertretenen Auffassung, daß die Todesstrafe auch vor ihrer lehrmäßig-konfessionellen Festlegung eine Zentralfrage der christlichen Ethik gewesen ist, muß gesagt werden, daß die gesamte bis dahin vorhandene theologische Literatur geradezu das Gegenteil beweist. Gewiß setzt man sich auch hiermit auseinander, aber schließlich doch nur im Rahmen einer sozialethischen Frage unter vielen. Ich verweise nur darauf, daß es bis zum Beginn des 16. Jahrh.s auch nicht eine theologische Spezialdarstellung über die Todesstrafe gibt, und daß die christlichen Konfessionen niemals dem Staat das prinzipielle Recht über Leben und Tod seiner Untertanen abgesprochen haben.

2. Die Todesstrafe als kultur- und geistesgeschichtliches Problem. — a) Der historische Ansatzpunkt für die kultur- und geistesgeschichtliche Problematik, die mit dem Rechts-

begriff der Todesstrafe verbunden ist, liegt in einem geistigen Entwicklungsprozeß beschlossen, der sich im 12. und 13. Jahrh. anbahnt und zu Beginn des 16. Jahrh.s deutlich in Erscheinung tritt. Bereits im 12. Jahrh. beginnen philosophisch-ästhetisch interessierte Kreise sich gegen die kulturelle und geistige Vormachtstellung der Kirche aufzulehnen. Neben den durch das Dogma der Kirche beherrschten gläubigen Massen macht das intellektuell bestimmte Individuum gebieterisch seinen Einfluß geltend, wenn auch vorerst noch erfolglos. Man fordert eine von der Kirche unbeeinflußte Welt- und Lebensanschauung, die den Menschen als selbsttätiges und selbstdenkendes Wesen achtet, um danach diese Forderung dahin zu überspitzen, daß das Denken und Handeln der Einzelpersönlichkeit in jeder Hinsicht für die Allgemeinheit richtungweisend ist. Dieser Entwicklungsprozeß nimmt seinen Anfang auf rein ästhetisch-literarischem Gebiet in der Renaissance und im Humanismus, um schließlich durch die Aufklärung abgelöst zu werden. An die Stelle des autoritären kirchlichen Dogmas tritt der Intellekt. Nur das, was vor der Vernunft besteht, ist wertbeständig und kann darauf Anspruch erheben, sittlicher Bildungsfaktor zu sein. Daß sich hierdurch zwangsnotwendig eine Lösung von der Kirche und ihren Lehren vollzieht, um sodann eine Neuordnung des gesamten Einzel- und Gemeinschaftslebens zu bedingen, ist selbstverständlich. Damit jedoch erhebt sich die Frage, inwieweit dieser individualistisch bestimmte Rationalismus auf die Staatsauffassung und Rechtsanschauung Einfluß gewinnt, da sie für die Beibehaltung oder Abschaffung der Todesstrafe ausschlaggebend sind.

b) Der Staatsbegriff wird im Rationalismus und in der Aufklärung nicht einheitlich gedacht. Vielmehr sind es zwei Anschauungen, die miteinander um die Anerkennung ringen. Ihnen gemeinsam ist eine ausgeprägt individualistische und kirchlich völlig indifferente Grundhaltung sowie die Forderung, das in der menschlichen Vernunft begründete Humanitätsideal zu verwirklichen. Hierbei jedoch ist grundsätzlich zu erwägen, ob es der Vernunft sowie der Humanität widerspricht, asoziale Individuen mit dem Tode zu bestrafen. M. a. W. erhebt sich von nun an die Frage: Steht die Gemeinschaft über dem Einzelnen und seiner Individualität, oder nicht? Sie wird als eine ausschließlich weltanschaulich-staatspolitische, nicht aber als religiöse oder gar christlich-

konfessionelle gestellt und erfährt eine doppelte Antwort. a) Diejenigen, die das Wohl der Gemeinschaft (politia) über den Einzelnen und sein persönliches Ergehen stellen und von hieraus die Todesstrafe bejahen, berufen sich in ihrer Begründung auf Plato bzw. Aristoteles und werden seit dieser Zeit als Traditionalisten bezeichnet. b) Die anderen hingegen erklären alle Kulturerscheinungen, wozu in erster Linie der Staat gehört, aus der menschlichen Einzelseele und der Beobachtung ihrer Funktionen. Für sie ist der Mensch schlechthinniger Inbegriff aller geistigen Werte und darf weder selbst sein Leben vernichten (z. B. durch Selbstmord), noch darf dies durch den Staat geschehen, da dieser seine Existenz überhaupt nur der Einigung jener an sich souveränen Individuen verdankt. Denn der Staat ist nichts anderes als der sichtbare Ausdruck für das vertragsmäßig und nach Maßgabe der menschlichen Vernunft geordnete Gemeinschaftsleben von Regierenden und Regierten. Dieser Staatsbegriff ist geschichtlich gesehen der der Stoa; seine Vertreter werden als Abolitionisten bezeichnet.

c) Damit dürfte — soweit es im Rahmen einer Skizze möglich ist — hinreichend erwiesen sein, daß historisch gesehen, die Frage nach dem Recht zur Todesstrafe eine ausgesprochen staatspolitische, nicht aber eine religiöse oder gar eine christlich-konfessionelle ist. Ebenso ist der weltanschauliche Antagonismus, der seit diesem Zeitpunkt offenkundig zutage tritt und die gesamte hiermit verbundene Problematik umschließt, philosophisch-weltanschaulicher und staatspolitischer, nicht aber religiöser Art. Hierauf muß auch an dieser Stelle nachdrücklich hingewiesen werden, zumal, da unsere bisherige einschlägig theologisch-wissenschaftliche Literatur diesen Ansatzpunkt nicht aufzeigt und daher auch nicht zu einer historisch folgerichtigen Darstellung und prinzipiellen Lösung gekommen ist. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß von den Traditionalisten und Abolitionisten immer wieder religiöse bzw. christlich-konfessionelle Argumente in ihrer Beweisführung mitbestimmend oder gar ausschlaggebend sind, die zumeist mehr rhetorisch als überzeugend wirken.

d) Um der Vollständigkeit willen muß sodann erwähnt werden, daß ein äußerer Beweggrund hinzukommt, der den geistigen Austrag des Problems und die hiermit verbundene Leidenschaftlichkeit sinnfällig verdeutlicht. Zu Beginn des 16. Jahrh.s wird mit der wirtschaftlichen,

politischen und geistigen Konsolidierung der Staaten des Abendlandes, die die Neuzeit ankündigt, das Verbrechertum technisch vollkommener und nimmt zahlenmäßig stark zu. Hiergegen wehren sich die absolutistischen europäischen Staaten zur Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung durch eine äußerst häufige und rigorose Anwendung der Todesstrafe, die schließlich im 18. Jahrhundert nicht nur an Mördern, Räubern und Münzfälschern, sondern auch an Dieben, Vagabunden und Bettlern vollstreckt wird. Würde man die Anwendung dieser Strafe in ihrer historischen Entwicklung graphisch darstellen, so wäre eine ansteigende Kurve zu zeichnen, die Ende des 18. Jahrh.s ihren Maximalpunkt erreicht, um zuerst jäh, dann langsam wieder zu fallen.

e) Mit dieser bisherigen Darlegung ist die Todesstrafe als Problem der Geistesgeschichte auf ihren Ursprung zurückgeführt und ebenso erwiesen, daß eine prinzipielle Lösung ausschließlich von der Staats- und Rechtsidee, jedoch nicht von einer religiösen Anschauung her erfolgen kann. Durch das gewählte Thema „Christentum und Todesstrafe" wird es daher Aufgabe des Folgenden sein, das Wesen des Staates, des Rechtes und der Strafe so darzustellen, wie es sich folgerichtig aus dem Wesen des Christentums und seiner Ethik ergibt, um von hier aus dann die einzig mögliche Lösung zu finden.

3. Staat, Recht und Strafe. — a) Nach göttlicher Schöpfungsordnung ist der Mensch als natürlich und geistig bestimmtes Individuum Sozialwesen. Damit sind von Gott her Idee und Wirklichkeit der Gemeinschaft primär gesetzt, weil allein sie den Menschen seiner göttlich-geistigen Zweckbestimmung zu erschließen vermögen, und jeder Mensch erst im Wirken hierfür die tiefste Sinngebung seines irdischen Lebens und Handelns erfährt. Daher ergibt sich für ihn die sittliche Pflicht der Ein- und Unterordnung.

Die Gemeinschaft (Volk) selbst ist geographisch und rassisch bedingt. Ihr ist zumeist eine historisch gewordene Einzel- und Gesamterfahrung eigen, die in arteigener Kultur zutage tritt und gleichzeitig bestrebt ist, gewordene und erworbene materielle und geistige Güter sich in Gegenwart und Zukunft zu erhalten. Liegt darin nicht nur ihre gottgegebene Aufgabe und höhere Zielsetzung, so kann diese andererseits stets und nur dann erfüllt werden, wenn jedes Individuum nach Maßgabe seiner persönlichen Fähigkeiten den ihm apriori gegebenen sozialen und

historialen Willen zur sittlichen, organismusgestaltenden und -erhaltenden Tat entfaltet. Hierbei jedoch erweist es sich, daß dem Individuum nicht nur der soziale und historiale Wille eigen sind, sondern ebenso der egoistische, der in seiner anorganischen Tendenz bestrebt ist, destruktiv in den Organismus (Gemeinschaft) einzugreifen und bestehende Werte zu vernichten, wenn nicht gar dessen Existenz zu gefährden. M. a. W. lehnt sich hier der sündhafte Menschenwille gegen den göttlichen Schöpfungs- und Erhaltungswillen auf. Ist andererseits von Gott her die Gemeinschaft als Urbild und Wirklichkeit im Verhältnis zum Individuum a priori gesetzt und damit ihm übergeordnet, so besteht ihre sittliche Aufgabe als formgewordener Ausdruck des sozialen und historialen Gesamtwillens darin, den egoistischen Einzelwillen in dem Maße zu beschränken, wie es um des Bestandes der Gesamtheit willen erforderlich wird. Dies geschieht durch die dem Gesamtorganismus arteigene und geschichtlich gewordene Rechtsordnung. Und vermag schließlich der Organismus durch Zwang und Schutz seiner Rechtsordnung uneingeschränkte Autorität zu verschaffen, so ist politisch ausgedrückt auf dieser Entwicklungsstufe ein Volk Staat. Demnach besteht zwischen Volk und Staat keine substantielle Differenz, sondern nur eine formale, da der Staat nichts anderes als die allumfassende organisierte Form der Volksgemeinschaft ist und seine Aufgabe vornehmlich darin liegt, durch die uneingeschränkte Aufrechterhaltung der Rechtsordnung alle bestehenden kulturellen, materiellen, religiösen und sittlichen Werte des Volkes zu erhalten und ihren Bestand zu gewährleisten.

b) Liegt es im Wesen des Rechtes, daß es dem Unrecht gegenüber stets Recht behalten muß, so wird das Recht notwendigerweise dem asozialen Individuum in seinem anorganischen Für-sich-sein in dem Maße entgegentreten müssen, wie dieses versucht, durch seine Handlungsweise die Rechtsordnung zu durchbrechen. Dies geschieht in der Form der Strafe. Da sich folgerichtig aus dem Wesen des Rechtes die Strafe ableitet, wird damit das Recht zum Regulativ für das empirisch notwendige Strafrecht, wobei die Strafe selbst die vernünftige Reaktion des Rechtes gegen das Unrecht ist. Durch die Strafrechtsordnung verbürgt der Staat einerseits die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und damit gleichzeitig den Bestand des Volksorganismus gegenüber den ihn gefährdenden Individuen.

Wird ein Mensch gemäß der Rechtsordnung für schuldig erklärt, so ist die Voraussetzung hierfür ein Rechtsbruch. Die Schuldigkeitserklärung selbst erfolgt dabei unter einem objektiven und subjektiven Gesichtspunkt. Denn, indem der Rechtsbrecher von sich aus seine Tat als unrechte wertet und sich daraufhin für schuldig erklärt, ist diese Schuldigkeitserklärung subjektiv. Objektiv hingegen ist sie insofern, als von Staats wegen „im Namen des Volkes" die Tat des Rechtsbrechers als widerrechtlich bewertet, und er selbst daraufhin für schuldig erklärt und bestraft wird. Subjektive Schuldigerklärung wird damit stets die persönliche Kenntnis und Anerkennung der staatlichen Rechtsordnung sowie einen individuellen Unrechtsbegriff voraussetzen, die gleichzeitig die Zurechnungsfähigkeit des Rechtsbrechers ausmachen und von einer bestimmten körperlichen und geistigen Entwicklung abhängen, die ein verantwortungsbewußtes, organisches Rechtsempfinden gewährleisten. Daher setzt das Strafrecht in allen ethischen Kulturstaaten bei der Strafbemessung die Zurechnungsfähigkeit des Rechtsbrechers voraus und sieht sie immer dann als erwiesen an, wenn der Nachweis normal gebildeter Denkvorstellungen sowie keiner Störung der Willensfreiheit erbracht ist.

c) Sind die Voraussetzungen für eine strafbare Handlung stets verschiedenartig und individuell bedingt, und ist sie selbst ein tätlicher Widerspruch gegen das bestehende Recht, so ist die Strafe der hierauf folgende, dem Volkswillen entsprechende und staatlicherseits vollzogene Abwehrakt. Hingegen darf dieser nicht als eine affektartige, triebhafte Reaktion aufgefaßt werden, die sich gegen das Individuum und sein Verhalten richtet. Sondern er ist eine aus der Rechtsordnung folgende, vernünftige und zweckmäßige Handlung (Willensakt). Als solche erfüllt die Strafe eine doppelte Funktion: a) Indem sie sich gegen den Rechtsbruch richtet, vergilt sie ihn in dem der Rechtsordnung entsprechenden Maße und verleiht dem Willen des Volkes sichtbaren Ausdruck. Ebenso wird sie zumeist in einer empfindlichen Beschränkung der persönlichen Freiheit des Individuums bestehen. b) Indem sie sodann staatlicherseits vollzogen wird, eignet ihr ein zweifacher sittlicher Wert. Sie wirkt vorerst erzieherisch auf den Rechtsbrecher, indem ihm hierdurch zu Bewußtsein geführt wird, daß über ihm eine Gemeinschaftseinheit steht, gegen deren Ordnung er sich nicht ungestraft auflehnen

darf. Dadurch aber, daß die Bestrafung des Rechtsbrechers öffentlich bekannt wird, wirkt sie auch auf die Gemeinschaft erzieherisch. Denn jeder Einzelne erfährt nicht nur, wie es ihm in einem gleichen Falle ergehen würde, sondern daß durch das Strafurteil dem Gemeinschaftswillen selbst staatlicherseits entsprochen worden und durch den Strafvollzug der gestörte Rechtszustand wiederhergestellt ist.

4. Definition der Todesstrafe. — a) Die Geschichte erweist, daß jeder Rechtsordnung eine Entwicklung zugrunde liegt, die sich mit der kulturellen und geistigen des betreffenden Volkes sehr eng berührt. Überblickt man danach die Todesstrafe als rechtshistorische Größe, so findet sich zwar häufig in den ersten Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens die Tötung eines Menschen als triebhafte Reaktion für erlittenes Unrecht. Jedoch ist eine solche Tötung, sei es durch einen Einzelnen (Individualrache) oder durch mehrere (Kollektivrache) nicht als Todesstrafe, sondern als ein Akt der Selbsthilfe zu werten, da auf dieser geschichtlichen Entwicklungsstufe der Organismus (Volk, Staat) noch nicht hinreichend gefestigt ist, um Leben und Eigentum seiner Glieder selbst zu schützen. Erst zu dem Zeitpunkt, wo er hierzu erstarkt, löst er die Selbsthilfe der Volksgenossen, die sich in der Individual- und Kollektivrache vielfach hemmungslos ausgewirkt hat, durch seinerseits gegebene, allgemeingültige Rechtssatzungen ab und führt hierfür die staatlicherseits vollzogene Hinrichtung ein. Geschichtlich gesehen hat also die Todesstrafe ihren Ursprung in dem planmäßigen Abwehrkampf des Staates gegen die Individual- und Kollektivrache. Damit ist sie ein auf ein Verbrechen folgender, staatlicherseits vollzogener Zwangsakt, der für jedes Volk erst zu dem Zeitpunkt anzusetzen ist, wo sich die einzelnen Volksgenossen, Familien und Sippen zu einem Gemeinschaftsganzen (Staat) zusammenschließen, und von Staats wegen Freiheit, Leben und Eigentum hinreichend geschützt werden. Und auch jetzt bedient sich der Staat dieser Strafe nur in ganz seltenen Fällen wie z. B. bei Mord, Hochverrat, Fahnenflucht und Gottesfrevel. Hierin liegt einerseits eine weise Beschränkung der Strafgesetzgebung sowie andererseits die hohe Bewertung, die dem Menschenleben und seiner Erhaltung entgegengebracht wird. Daß mit Beginn des absolutistischen Zeitalters eine vorübergehende grundlegende Änderung dieser staatlichen Handhabung eintritt und durch zahllose

brutale Hinrichtungen der sittliche Wert der Todesstrafe in hohem Maße herabgesetzt wird (siehe oben), ändert prinzipiell an dieser Tatsache nichts. Die juristische und staatspolitische Begründung, die die Todesstrafe dann für die einzelnen Delikte erfährt, die hierdurch geahndet werden, ist zeitlich und völkisch unterschiedlich und kann im einzelnen hier nicht erörtert werden.

b) In diesem Sinnzusammenhang ist jetzt der Begriff der Todesstrafe zu bestimmen und abzugrenzen. Aus der staatlicherseits gegebenen Rechtsordnung leitet sich das Recht hierzu ab. Denn ergibt sich folgerichtig aus dem Wesen des Rechtes die Repressalie der Strafe, so kann diese Strafe, wenn es dem Gesamtwillen des Organismus (Volk) entspricht, in ihrer unüberbietbaren Form darin bestehen, daß dem asozialen Individuum auf Lebenszeit die Resozialisierungsmöglichkeit aberkannt wird. D. h., der Organismus scheidet ein anorganisches Glied aus und vollzieht damit einen sittlich begründeten, zweckmäßigen und vernünftigen Willensakt. Hierbei bleibt die Form der Asozialisierung prinzipiell von rein sekundärer Bedeutung. Jedoch wird sie stets der Rechtsordnung entsprechen müssen und darf nicht privatrechtlichen Charakter tragen. Ist staatlicherseits die Resozialisierungsmöglichkeit aberkannt, so ist damit die unüberbietbare negative Wertung des Individuums ausgesprochen. Ob der Strafvollzug dann darin besteht, daß man den Rechtsbrecher ächtet, deportiert, lebenslänglich inhaftiert oder hinrichtet, bleibt an sich gleichgültig und wird zumeist von den jeweils herrschenden Anschauungen eines Volkes abhängen. Man hat demnach festzuhalten, daß prinzipiell die Todesstrafe nur eine, jedoch nicht die Form der Strafe ist, die die Aberkennung der Resozialisierungsmöglichkeit zum Ausdruck bringt. Andererseits ist das Recht zu dieser Strafvollzugsform im Wesen des Organismus selbst begründet und entspricht nicht nur der jeweils geltenden Anschauung. Denn scheidet der natürliche Organismus seiner inneren sinnvollen Gesetzmäßigkeit nach schädliche Elemente aus, so kann andererseits dem sittlichen Organismus nicht das Recht abgesprochen werden, um seiner gegenwärtigen und zukünftigen Existenz sowie um des Schutzes seiner Einzelglieder willen sich dieser Strafart zu bedienen.

5. Anhänger und Gegner. — a) Mit vorstehender „Definition der Todesstrafe" ist ein Zweifaches zum Ausdruck gebracht:

a) Die Strafgesetzgebung aller ethischen Kulturstaaten, die die Todesstrafe als Ingredienz aufweist, bedient sich in ihrer rechtlichen und sittlichen Begründung hierfür der Anschauung, daß der geographisch, rassisch und völkisch bedingte Organismus über dem Individuum steht. Damit sind Strafrecht und Strafvollzug durch einen organischen Staatsbegriff bedingt. b) Ebenso ist die Einzelbegründung, die die Todesstrafe dann seitens ihrer Anhänger (Traditionalisten) erfährt, mehr oder minder bewußt oder unbewußt an diesem organischen Staatsbegriff ausgerichtet. Deshalb braucht an dieser Stelle im einzelnen nicht hierauf eingegangen zu werden. Denn werden bei der Einzelbegründung juristische, philosophische, staatspolitische, naturwissenschaftliche oder religiöse Argumente geltend gemacht, so sind sie einerseits niemals sachlich getrennt behandelt worden, sondern stets fließend gewesen und dienen letztlich doch nur dazu, vom organischen Staatsbegriff her die logische und sittliche Notwendigkeit der Todesstrafe nachzuweisen. Andererseits sind sie aus der Ideologie der gegnerischen Anschauungen deutlich erkennbar.

b) Daher muß diese gegnerische Ideologie zur Verdeutlichung der Gesamtproblematik kurz aufgezeigt werden.

War vorher erwähnt, daß die Anschauung der Gegner der Todesstrafe ihren geistigen Ursprung in der zenonischen Staatsauffassung hat, so sei ergänzend hinzugefügt, daß sie erstmalig durch den Mailänder Philanthropen Cesare Beccaria (1764) wissenschaftlich fundiert und propagiert wird. Er ist der geistige Vater des Abolitionismus und gilt auch heute noch als sein maßgeblichster Vertreter.

Im Gegensatz zu den Traditionalisten ist für die Abolitionisten der Staat nur ein Gesellschafts- und Zweckverband und verdankt seinen Ursprung der Einigung selbsttätiger und -denkender Individuen. Damit wird die Anschauung, wonach Sinn und Inhalt der Strafe durch den Sinn und Inhalt des Staates bestimmt werden, grundsätzlich abgelehnt und an Stelle dessen eine ausgesprochen liberalistisch-individualistische Strafrechtsordnung gefordert, die den Rechtsbruch als das biologisch und soziologisch bedingte Produkt aus dem Wesen des Rechtsbrechers erklärt. Von nun an gilt der Rechtsbruch nicht als unsittliche und destruktive Tat, sondern als der Ausdruck einer psychopathischen Veranlagung. Daher hat an die Stelle der Generalpräven-

tion die Spezialprävention zu treten, die dem Rechtsbrecher unter allen Umständen die Resozialisierung ermöglicht, denn letztlich ist ja „nicht der Mörder, sondern der Ermordete schuldig" (Werfel) und „der Verbrecher des Staates eigenstes Verbrechen" (Bettina von Arnim). Diese Umwertung aller bestehenden Werte hat auch im Strafrecht ihren tiefsten Grund darin, daß die Weltanschauung des Rationalismus und naturalistischen Positivismus, die ihren politischen Niederschlag im marxistischen Sozialismus findet, die biologisch-soziologische Erforschung der Verbrechensursachen und ihre kriminalpolitischen Konsequenzen zum alleinigen Maßstab der Rechtsordnung erhebt. Von hieraus ist dann die Verwerfung der Todesstrafe nur ein folgerichtiger Schluß.

c) Weiterhin kommen den Abolitionisten nicht in Abrede zu stellende Erfahrungstatsachen zu Hilfe, die ihre Forderung sittlich rechtfertigen und durch die Begriffe Justizmord und Irreparabilität gekennzeichnet sind. Denn besteht bei jeder anderen Strafe, wenn sie auf Grund eines juristischen Fehlurteils vollzogen wird, die Möglichkeit nachträglicher Rehabilitierung des unschuldig Verurteilten, so ist sie nach Vollzug der Todesstrafe ausgeschlossen. Und diese Tatsache, daß die Strafrechtsgeschichte aller Zeiten und Völker eine Fülle von Fällen aufweist, wo Todesurteile gefällt und vollstreckt worden sind, die sich später als Justizirrtum erwiesen haben, kann von niemanden bestritten werden. Es ist auch nicht angängig, diese Tatsache ausschließlich in die Vergangenheit zu verweisen und für die Gegenwart zu behaupten, daß die einschlägigen Gerichtsverfahren jetzt mit so peinlicher Gründlichkeit geführt würden, daß man stets für die Richtigkeit des Urteils bürgen könne. Vielmehr beweisen die Strafrechtsstatistiken aller Völker geradezu das Gegenteil. Andererseits ist aber gerade aus ihnen zu ersehen, daß lebenslänglich Begnadigte durch geeignete edukative Maßnahmen im Laufe der Jahre zu ordentlichen und wertvollen Gliedern der menschlichen Gesellschaft erzogen worden sind.

d) Und schließlich wird die Todesstrafe für unchristlich erklärt, weil sie nicht dem Willen Gottes entspricht. Denn durch das Neugebot der Liebe hat Jesus das theokratische Gesetz des Alten Testamentes seiner Autorität für eine christliche Gesetzgebung entkleidet. Nach Jesu Lehre liegt die göttliche Bestimmung des Menschen in seiner stetigen

sittlichen Vervollkommnung, die wohl Gott durch den zeitlichen Tod, nicht aber der Mensch durch eine vorzeitige Todesstrafe abschneiden darf. Darum ist die Todesstrafe „auf der Höhe des praktischen Christentums unmöglich: sie ist gottlos, d. h. dem in der sittlichen Weltordnung sich ausprägenden Willen Gottes entgegen, mit einem Worte unsittlich" [1]).

6. Christentum und Todesstrafe. — a) Mit der bisherigen Darlegung sind die wesentlichsten geschichtlichen und prinzipiellen Gesichtspunkte aufgezeigt, die die weltanschauliche und vielleicht auch religiöse Problematik verdeutlichen. Hingegen bieten sie für die Frage, welche Stellung das Christentum zur Todesstrafe folgerichtig einnehmen muß, keinen wesentlichen Ansatzpunkt. Denn abgesehen davon, daß allein auf staatspolitisch-juristischem Gebiet es niemals zu einer Synthese zwischen den Anhängern und Gegnern gekommen ist und auch nicht kommen wird, liegt eben dieser Gegensatz in der Staatsauffassung, bzw. in der griechischen Philosophie (Akademie und Stoa), jedoch nicht in der biblisch-christlichen Weltanschauung und Ethik beschlossen. Und die jeweils von den Anhängern oder Gegnern erhobenen sog. biblisch-theologischen Argumente sind wissenschaftlich gewertet gefühlsmäßig bestimmte Erbaulichkeiten, denen ein rhetorischer Schwung, der vielleicht auf sensitive Naturen überzeugend wirken kann, nicht abgesprochen werden soll. Es ist nicht angängig, wie es die Traditionalisten tun, einerseits eine platonische Staatsauffassung zu vertreten und von hieraus die Todesstrafe zu fordern, sowie andererseits sie zugleich dadurch biblisch-christlich zu begründen, daß man sich zum Verbalinspirationsprinzip der Orthodoxie bekennt und im Hinblick auf vorliegende Frage dann eine völlige Einheit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament feststellt. Andererseits ist es ebenso verfehlt, mit den Abolitionisten das Individuum zum alleinigen Maßstab alles staatlichen Denkens und Handelns zu erheben und diese zenonische Auffassung damit biblisch zu rechtfertigen, daß man unter völliger Nichtbeachtung des Alten Testamentes behauptet, im Neuen Testament sei keine Belegstelle aufzufinden, wonach Jesus und die Apostel die Todesstrafe gefordert haben. In beiden Fällen bleibt dies rationalisierende Konstruktion, deren Endzweck von vornherein etwas zu deutlich ist.

1) H. Hetzel, Die Todesstrafe, S. 481.

Da alle diese Ansatzpunkte ausschließlich philosophisch-staatspolitische sind und nicht im Christentum begründet liegen, wird eine Lösung des Problems von hieraus nicht erfolgen können.

b) Da die Anhänger und Gegner der Todesstrafe sich in ihrer Beweisführung vielfach auf einschlägige Bibelstellen berufen, gilt es vorerst die Frage der biblischen Orientierungsmöglichkeiten zu prüfen. Für das Alte Testament ist dabei festzustellen, daß die Todesstrafe, die nach dem talionischen Recht der „lex Mosaica" eine Vergeltungsstrafe ist und für juristische sowie kultische Delikte angewandt wird, aus der jüdischen Theokratie verstanden sein will. Sie gehört damit einem vergangenen und abgelösten Strafrecht an, dessen Notwendigkeit sich für ein Volk ergab, dem ein „dekompositionelles Ferment" (Mommsen) eigen war, das sich in moralischer Haltlosigkeit äußerte und daher ein drakonisches Strafrecht erforderlich machte. Hingegen kann dieses im Alten Testament bezeugte, örtlich, zeitlich und völkisch bedingte israelitische Strafrecht keinen Anspruch darauf erheben, irgendwelche Gültigkeit für ein christlich ausgerichtetes Strafrecht zu beanspruchen und die Todesstrafe als eine von Gott geforderte Rechtsmaßnahme hinzustellen. Bei der neutestamentlichen Orientierung gilt andererseits, daß für Jesus sowie für die Apostel in ihrer ausschließlich geistig bestimmten Haltung einerseits die im Alten Testament vorhandene Einheit staatlicher und religiöser Gesetzgebung auseinanderfällt und andererseits durch keine neutestamentliche Belegstelle der Staatsobrigkeit das Recht abgesprochen wird, in ihrem Machtbereich Todesurteile zu fällen und zu vollstrecken, ohne daß damit die Todesstrafe selbst irgendwie gefordert wird. Da es also hiernach für die Beantwortung der Frage einschlägige biblische Orientierungsmöglichkeiten nicht gibt, muß ihre Lösung auf anderem Wege angestrebt werden.

c) Eingangs war dargelegt, daß der Mensch seiner ureigentlichen, gottgesetzten Bestimmung nach Sozialwesen ist. Sein natürliches und geistiges Wollen ist daher bestrebt, das Ich durch das Du zu ergänzen. Eignen nun dem für-sich-seienden Ich bestimmte Gewohnheiten, so werden diese durch das Zusammenleben mit dem Du allmählich den Charakter der Sitte annehmen. Ebenso ist es Erfahrungstatsache, daß bestimmte individuelle Gewohnheiten durch das Zusammenleben mit anderen Individuen sich zu einer festen und für sie vorbildlichen Sitte

herausbilden werden. Wer diese Sitten nicht beachtet und seiner Gewohnheit nach lebt, handelt damit sittenwidrig. Erfährt dann aber die aus subjektiver Gewohnheit sich durch das Leben in der Gemeinschaft entwickelnde Sitte eine höhere Zielsetzung, und dient sie damit einem Zweck, der die Gemeinschaft fördert, so wird sie zur Sittlichkeit. Hierbei sind folgende grundsätzliche Fragen zu stellen: Ist einerseits die Norm für die Sittlichkeit der Mensch selbst und gewinnt sein subjektives Verhalten durch die Anerkennung anderer objektive Gültigkeit, so ist diese Sittlichkeit als autonome (anthropozentrische) anzusprechen. Wird hingegen die Norm aus einer anderen, vielfach überweltlich vorgestellten Größe hergeleitet, so bezeichnet man diese Sittlichkeit als heteronome. Und ist schließlich die Norm hierfür der die Welt gestaltende und erhaltende göttliche Wille der biblisch-geschichtlichen Offenbarung, der menschliche Gemeinschaften im rassischen, völkischen und staatlichen Für-sich-sein setzt und gleichzeitig will, daß alle Menschen zu dieser „Erkenntnis seiner Wahrheit" kommen, so hat diese Sittlichkeit dann als die spezifisch christlich-theonome zu gelten. Hiernach soll sich alles menschliche Wollen und Handeln ausschließlich an Gottes Willen ausrichten, der wiederum alles weltgeschichtliche Werden umfaßt, und dessen Theologie im Kommen und Sein des Reiches Gottes beschlossen liegt. Gottes Wille ist also ein stetiges, niemals ruhendes, geschichtliches Werden auf sein Reich hin. Dieses Werden vollzieht sich in der diesseitigen Welt derart, daß Gott die Menschheit in Rassen, Völker und Staaten scheidet und damit menschliche Gemeinschaften als von ihm gewollte Organismen setzt, deren höchste sittliche Aufgabe darin besteht, in der Erfüllung seines Willens Mitgestalter und Vollender seines Reiches zu sein. Hieraus folgt, daß Gott zur Verwirklichung seines Reiches Organismen schlechthin setzt, und daß hierunter menschliche Gemeinschaften zu verstehen sind, die sich in bestimmten äußeren und inneren Ordnungen bewegen. Ihre gottgegebene sittliche Aufgabe besteht darin, daß jedes zu dieser Gemeinschaft gehörende Individuum sowie die Gemeinschaft selbst der Erhaltung und Gestaltung ihres inneren und äußeren Bestandes auf allen natürlich und geschichtlich bedingten Lebensmöglichkeiten dient. Werden diese Gott-gegebenen, sittlichen Forderungen im Organismus durch bestimmte Ordnungen wesenhaft, und darf das Individuum hiergegen nicht verstoßen, so ist ein solcher Organismus

damit Staat. Und erfährt schließlich das Individuum seine diesseitig sittliche Zielsetzung durch die Arbeit an und in der Gemeinschaft (Organismus) selbst, so leistet es Aufbauarbeit am Reiche Gottes. Die vornehmliche Aufgabe der Gemeinschaft selbst liegt dann darin, dem Individuum ein körperlich und geistig wesenseigenes Betätigungsfeld hierfür zu bieten und ebenso durch Zwang und Erziehung ihren inneren und äußeren Bestand zu gewährleisten. Damit beruht die sittliche Stärke jeder Gemeinschaft in der Fähigkeit der Einordnung und Einbeziehung des Einzelnen. Und wo andererseits diese Fähigkeit in größerem Maße verloren geht, hat die Gemeinschaft als Organismus ihre Lebensfähigkeit verloren und dient nicht mehr dem Reichgottesbau und seiner eschatologischen Verwirklichung.

d) Ist demnach die Fähigkeit der Einbeziehung für den Organismus eine unaufgebbare sittliche Forderung, so hat er es jedoch nicht nur mit bejahenden, sondern auch mit verneinenden (anorganischen) Individuen zu tun. Hierunter sind solche zu verstehen, deren ausgeprägt egoistisches Für-sich-sein sich in einem mehr oder minder schweren Maße organismusschädigend auswirkt und seine Existenz zu untergraben vermag. Liegt jedoch die sittliche Stärke des Organismus in der Fähigkeit der Einbeziehung und unterscheidet er sich damit von den rein natürlichen Organismen, die schädliche Elemente stets ausscheiden, so fragt es sich hiernach, wie der Organismus als Gemeinschaft mit einer höheren sittlichen Zielsetzung sich Individuen gegenüber verhalten soll, bei denen nach bestem Wissen und Gewissen die Resozialisierungsmöglichkeit nicht mehr besteht, die aber andererseits seine Existenz derart zu gefährden vermögen, daß die Erfüllung seiner Aufgabe der Reichgottesverwirklichung beeinträchtigt wird. Damit aber ist das Thema auf seine ureigentliche Frage gebracht. Entspricht es dem Wesen des Gott-gesetzten Organismus, dessen sittliche Stärke in der Resozialisierungsfähigkeit liegt, um seiner Existenz und von Gott-gegebenen Aufgabe willen sowie zum Schutze der anderen in ihm lebenden und wirkenden Individuen im Notwendigkeitsfalle das in seinem egoistischen Für-sich-sein beharrende Individuum zu asozialisieren, wobei die Asozialisierung in der Lebensvernichtung bestehen kann?

e) Zur Beantwortung dieser Frage vergegenwärtige man sich folgende Übersicht:

Gott als die prima causa alles Werdens und Vergehens setzt die Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes als endgeschichtliches Ziel der Weltentwicklung. Zwecks dessen scheidet er die gesamte Menschheit in geographisch, rassisch und völkisch bedingte Organismen. Innerhalb eines solchen Organismus obliegt jedem Individuum sowie dem Organismus selbst als der Summe dieser Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe, die der Verwirklichung des Reiches Gottes dient. Damit ist der Organismus eine Gott-gesetzte Ordnung, in die sich das Individuum einzuordnen hat. Wird von dieser Tatsache ein Rückschluß auf Gott hin getan, so ist dieser Gott der biblischen und weltgeschichtlichen Offenbarung ein solcher der Ordnung. Widerstrebt nun das Individuum in egoistischer Weise der Ordnung des Organismus, so widerstrebt es damit gleichzeitig der göttlichen Ordnung überhaupt. Und so wie Gott die Übertretung seiner Gebote, die der geschichtliche Ausdruck seines Ordnungswillens sind, straft, obliegen auch dem Organismus zur Aufrechterhaltung seiner Existenz sowie zur Durchführung seiner Gott-gesetzten Aufgabe Recht und Pflicht zur Strafe. Hierin liegt die göttliche Begründung jeder staatlichen Strafrechtsordnung beschlossen. Darum „sei jedermann untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung; die aber widerstreben, werden über sich ein Urteil empfangen" (Röm. 13, 1 und 2). Und daß diese Strafe in ihrer unüberbietbaren Form auch darin bestehen kann, daß man das Individuum durch Lebensvernichtung aus der Gemeinschaft (Organismus) verstößt, ist dann nur ein folgerichtiger Schluß. Vom Organismusprinzip her erfährt also die Todesstrafe insofern ihre christlich-sittliche Rechtfertigung, als sie, indem sie zum Schutze des Einzelnen und der Gesamtheit vollzogen wird, dazu beitragen kann, daß Gottes Wille in dieser Welt uneingeschränkt geschieht.

f) Damit ist m. E. die Frage, welche Stellung das Christentum zu der staatlicherseits vollzogenen Todesstrafe einzunehmen hat, gefunden. Im Gegensatz zu den Traditionalisten ist sie jedoch weder eine göttliche Forderung, noch ist sie mit den Abolitionisten aus dem Wesen Gottes abzulehnen. Als absolute, von Gott geoffenbarte Religion hat das Christentum die Todesstrafe weder zu bejahen noch zu verneinen. Hält es je-

doch der Staat als Gott-gesetzter Organismus um seines Bestandes, um der Gesamtheit und um des Einzelnen für notwendig, sie zu vollziehen, so ist es eine christlich-sittliche Pflicht, sich zu dieser Strafe zu bekennen. Für welche Delikte dann der Staat im einzelnen die Todesstrafe verhängen wird, welche Strafrechtstheorie er hierbei vertritt, und inwieweit er von seinem Begnadigungsrecht Gebrauch macht, wird seinem Wesen entsprechen müssen und von bestimmten geschichtlichen und zeitlichen Gegebenheiten abhängen. Und weiterhin werden sich alle die Probleme, die dann spezifisch juristische, medizinische, pädagogisch-psychologische und seelsorgerliche sind, von hier aus zu lösen haben.

Bibel und Wort Gottes.

I. Vom Alten Testament.

Von Professor D. Hermann Schuster in Hannover.

Wenn es richtig ist, daß Reiche durch dieselben Kräfte erhalten werden, durch die sie begründet sind, so ist auch für den Protestantismus heute die entscheidende Frage die nach Bedeutung und Auswertung der Bibel. Selbstverständlich kommt hier die Bibel nicht in Frage als literarisches und kulturgeschichtliches Dokument, sondern als das Wort Gottes, das über unsern Glauben, über unser Christendasein bestimmt. Auch die katholische Kirche wird diesem Bibelproblem nicht mehr ausweichen können. Wir stehen heute vor oder schon in der ungeheuern Aufgabe einer neuen tiefer grabenden und fester gründenden Christianisierung der Deutschen, und diese Aufgabe erfordert von uns eine rückhaltlos ehrliche Besinnung auf Wesen und Bedeutung der Bibel und den Sinn ihrer Bezeichnung als Wort Gottes.

Von der Lösung dieser Aufgabe war die Bibelwissenschaft der letzten zwei Jahrhunderte weit abgekommen. Es ist deshalb bei vielen Anhängern modernster Theologie üblich geworden, die ganze Bibelwissenschaft dieser zwei Jahrhunderte von der Aufklärung bis zum Weltkrieg für einen einzigen großen Irrweg zu erklären und die Männer, die diese Arbeit geleistet haben, als Knechte des Unglaubens zu verurteilen. Demgegenüber hat Emanuel Hirsch in einem

mit Recht viel beachteten Aufsatz in der „Deutschen Theologie" 1936, Heft 2/3 eindrucksvoll dargelegt, daß es keinen Weg gäbe zur Wiederherstellung der Autorität der Bibel an der Aufklärung und ihrer wissenschaftlichen Weltbetrachtung vorbei, sondern nur mitten durch sie hindurch:

„Es wird kein Verhältnis unseres Volkes zur Bibel mehr geben außer einem, das die ganze Unbefangenheit der geschichtlichen Schau in sich trägt. Können wir nicht auf diesem Boden klarmachen, daß die Bibel von der Herrlichkeit Gottes redet, dann sagt unser Volk dem Christentum Valet. Nicht durch einen Gewaltakt. Es lebt und denkt dann einfach ohne Bibel auf seinem eigenen Wege, so wie er sich nun fügen mag, dahin, und eines Tages ist es so gut, als ob sie gar nicht mehr da wäre. Nur innerhalb des Elements streng wahrhaftiger und unbefangener Bibelwissenschaft gibt es noch christliche Möglichkeiten für uns."

Was Hirsch in diesem Aufsatz über die Lage der Theologie und der Bibelwissenschaft im besonderen ausführt, ist m. E. unwiderleglich; er hat auch darin recht, daß ihn als Theologen und Christen ein Entsetzen packt über die Ahnungslosigkeit unzähliger Theologen und Kirchenleute, die sich nicht entschließen können, die wirkliche Lage zu sehen und daraus den Entschluß zur Tat zu fassen. Sie belasten den Glauben an Jesus Christus mit dem mythischen und lehrmäßigen Ballast einer untergegangenen christlichen Epoche und errichten damit Scheidewände zwischen unserm Volk und dem Evangelium [1]). Ich kann für meine

1) Seine Darlegungen würden freilich einen sehr viel reineren und stärkeren Eindruck machen, wenn er es nicht für nötig gefunden hätte, sich von der „neuprotestantischen Theologie", von deren Ergebnissen seine Erkenntnis lebt, mit betonter Unfreundlichkeit abzusetzen. Er versichert, er sehe den unvermeidlichen theologischen und kirchlichen Umbruch viel ernster an, als sie es tat, und scheut sich nicht, zu schreiben: „Es ist ein törichter Wahn der neuprotestantischen Theologen gewesen, als ob es mit einer bloßen Reform des theologischen Denkens etwa im Sinne des Versuchs von Schleiermacher getan sei. ... Es ist ein noch viel törichterer Wahn dieser Theologen gewesen, als ob eine neue religiöse Kraft oder Vertiefung dem gedanklichen Umbruch zug unde liege." Derartige überhebliche Urteile sind gegenüber Männern wie Herrmann, Heitmüller, R. Otto absolut fehl am Platz, und Ernst Troeltsch hat schon vor Jahrzehnten den Umbruch mit bitterem Todesernst beurteilt. Den hier getadelten „Wahn" könnte man sehr viel eher bei gewissen modern positiven oder auch konservativen Theologen finden, die mit klug überlegtem oder auch mit treuherzigem Eifer durch kunstvolle Kom-

Person versichern, daß mich diese bange Frage von meiner Studentenzeit an bis zum heutigen Tage ständig begleitet und mit der allerschwersten Sorge nicht um das Schicksal des Evangeliums, wohl aber um das Schicksal der Kirche, die sich nach dem Evangelium nennt, belastet hat.

Die wissenschaftliche Bibelarbeit nach dem Maßstab weltlicher Wissenschaftsmethode mußte einmal geleistet werden. Der protestantische Theologe sollte für diese Notwendigkeit einen freien Blick haben. Er muß doch wissen, wie der Bibelkanon Alten und Neuen Testaments zustande gekommen ist. Den Bibelkanon Alten Testaments hat nicht die christliche Kirche, sondern die jüdische Synagoge gesammelt, die bekanntlich noch in den Tagen Jesu über die Grenzen dieses Kanons uneinig war. Und schon der Primaner, der einen leidlichen Religionsunterricht genossen hat, weiß, daß es zwei Ausgaben dieser AT.-Bibel gibt, die hebräische und die griechische, die eine ohne, die andere mit den sogenannten Apokryphen. Der Student erfährt dann, wenn er seine Pflicht tut, daß auch in den gemeinsamen Partien die Texte inhaltlich z. T. auffallend verschieden sind (Wellhausens Berichtigung des Textes der Bücher Samuelis nach der Septuaginta, das Problem des Jeremia-Textes!). Er erfährt auch, daß es eine große Schriftengattung gegeben hat, die in den Tagen der Zeitwende als heilig und inspiriert galt und erst von der gegen das Christentum sich gesetzlich verhärtenden und absperrenden Synagoge wieder abgestoßen ist: die Apokalypsen und Pseudepigraphen, von denen nur ein Beispiel, das Buch Daniel, endgültig in den Kanon gelangt ist, obwohl das Henochbuch mit seinen Bilderreden theologisch von höchster Bedeutung ist, da es die Gestalt des Menschensohnes, des himmlischen Urmenschen, des präexistenten, überweltlichen und übervölkischen Gottesboten und Erlösers überliefert (Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn). Dieser auf so menschlich

promisse oder durch künstliche Erneuerungen des Alten die Gefahr zu beschwören vermeinten. Aber es ist zwecklos, sich gegenseitig die Illusionen vorzurechnen und vorzurücken. Wer die Aufgabe wirklich ernstnimmt, der verzichtet darauf, Prioritätsansprüche zu erheben und alte Trennungen zu erneuern, sondern stellt sich mit allen in Reih und Glied, die derselben Gefahr begegnen wollen.

natürliche Weise zustande gekommene, in seinem Umfang und in seinem Inhalt so wenig gesicherte Kanon mußte doch wohl von protestantischer Theologie irgend einmal unvoreingenommen wie ein Stück menschlicher Religionsgeschichte untersucht und beurteilt werden. Oder sollte die protestantische Kirche sich schlechtweg auf die Inspiration der jüdischen Synagoge verlassen, die den hebräischen Kanon ausgesucht hatte, die römische dagegen auf die Inspiration der alexandrinischen Synagoge und des heiligen Hieronymus (Septuaginta, Vulgata)!

Aber auch mit dem Neuen Testament steht es grundsätzlich nicht viel anders. Der katholische Theologe freilich mag und muß sich blindlings auf den Kanon des N. T. verlassen. Es ist ja seine Kirche gewesen, die durch das Votum ihrer Bischöfe diesen Kanon gesammelt und anerkannt hat. Hinter ihm steht also die Autorität der vom Heiligen Geist erfüllten und daher unfehlbaren heiligen apostolischen katholischen Kirche. Der protestantische Theologe der Reformationszeit durfte noch ähnlich denken. Wenn die Augustana sich außer auf die Bibel immer wieder auf die alten Kirchenväter beruft, so steht dahinter die Vorstellung von dem Consensus quinquesaecularis, dem 5 Jahrhunderte andauernden goldenen Zeitalter der alten Kirche. Inzwischen aber hat protestantische Geschichtsforschung diese romantische Vorstellung zerstört und sehr deutlich gemacht, daß der römisch-katholischen Kirche, die mit Leo I. anschaulich in die Erscheinung tritt, eine altkatholische Kirche vorangegangen ist, deren Anfänge bis an das Ende des 1. Jahrhunderts reichen, deren innerstes Wesen sich vom paulinischen Christentum deutlich abhebt. Da mußte unvermeidlich die Frage aufbrechen, ob der von dieser altkatholischen Kirche gesammelte Kanon, dessen Grenzbestimmungen im Laufe der Jahrhunderte stark geschwankt haben, so daß Schriften fehlten, die heute dazu gehören, und andere mitgerechnet wurden, die schließlich ausgeschlossen wurden, über dessen genauen Umfang die Bischofssynoden des Ostens und des Westens niemals zu völliger Einheit gelangt sind: ob dieser so offenbar menschlich und anscheinend „zufällig" zustande gekommene Kanon wirklich das heilige und unfehlbare Gottesbuch sei, das von allen andern Büchern der Welt (das A. T. ausgenommen) durch eine unübersteigbare Kluft geschieden sei. Wer das ungeprüft gläubig hinnahm, verließ sich doch damit auf die

göttliche Autorität der katholischen Bischöfe. Konnte ein protestantischer Theologe das redlichen Gewissens tun, nachdem der Consensus quinquesaecularis als Illusion durchschaut war?

Aber nicht nur der Theologe war durch sein wissenschaftliches Gewissen zu gründlichster Prüfung dieses überlieferten Anspruchs der Bibel genötigt; auch der schlichte Christenglaube durfte dieser Arbeit getrosten Mutes entgegensehen. Denn wenn die Bibel wirklich Gottes Wort ist, so hatte sie das Feuer menschlicher Kritik nicht zu scheuen. Es konnte wohl dabei der Menschenwitz, aber niemals Gottes Weisheit zuschanden werden.

Diese Arbeit ist nun von der deutschen Wissenschaft mit deutscher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit geleistet worden. Gewiß hat dabei menschlicher Übermut und Eitelkeit mitgespielt. Wo wäre das nicht geschehen? Etwa nicht auf den Konzilien der alten Kirche, die später im Glanze hochheiliger Versammlungen leuchteten? Etwa nicht auf den Theologengesprächen der Reformationszeit zu Wittenberg und Genf, in Marburg und Schmalkalden? Wer die von den Deutschen geleistete, wissenschaftliche Bibelarbeit der letzten zwei Jahrhunderte wirklich kennt und wer zugleich einen Überblick hat über die wirkliche Geschichte der christlichen Kirche, wer nicht bloß ihren romantischen Mythos kennt, sondern die nackte Tatsächlichkeit der Vorgänge, der wird sehr viel langsamer zum Zorn sein, als seit einigen Jahrzehnten in Deutschland Mode geworden ist. Wir haben ja gerade aus der Bibel gelernt, daß die menschlichen Fähigkeiten eng begrenzt sind, und daß man von den Menschen nichts verlangen soll, was über Menschenvermögen geht, weder von dem Einzelnen, noch von einer ganzen Generation oder einem ganzen Zeitalter. Es geht über Menschenkraft, diese wissenschaftliche Arbeit an der Bibel als einem menschlichen Gefäß zu leisten und gleichzeitig den ewigen göttlichen Inhalt in seiner ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit zu erfassen. Es ist schon recht, daß Karl Barth über das theologisch und kirchlich Unbefriedigende der historisch-kritischen, religionsgeschichtlichen Bibelauslegung spottete, indem er höhnend darauf verwies, hinterher müsse Niebergall kommen, um in praktischer Auslegung das große theologische Versäumnis nachzuholen. Dabei bewies sein Römerbrief gegen seinen Willen genau ebenso (contrariis eadem regula) die engen Grenzen

menschlichen Vermögens. Denn von einem wirklichen Hören auf die Worte des Apostels, von einem schlichten, demütigen Sichbeugen unter den Sinn dessen, was wirklich dasteht, ist ja gar keine Rede. Die Worte und Sätze des Textes werden als Sprungbrett für die eigenen starken und geistreichen Ideen benutzt, also wohl Gegenwartsarbeit, Überwindung des Historismus, aber nichts weniger als wirkliche Bibelauslegung. Denn der Ausleger macht nicht sich dem Apostel Paulus gleichzeitig, sondern ist überall in der Gefahr, den Apostel der eigenen Theologie oder Philosophie gleichzeitig zu machen.

Die deutsche Theologie der letzten zwei Jahrhunderte hatte die spezifische Aufgabe zu leisten, die Bibel als menschliches Buch mit den Methoden weltlicher Wissenschaft zu durchforschen. Das war eine ihr von der Vorsehung gestellte Aufgabe, und ich bin überzeugt, eine spätere Zeit wird zu urteilen haben, daß sie diese Aufgabe mit bewundernswürdiger Treue und mit sichtlichem Erfolge geleistet hat. Einseitigkeiten und Übertreibungen der Kritik haben sich dabei durch einen natürlichen Selbstreinigungsprozeß in weitestem Maße berichtigt, so daß eine breite Grundlage verhältnismäßig fester Ergebnisse geschaffen wurde.

Auch war durch diese allergründlichste Bibelforschung eine ganz neue Sicht für Reichtum und Tiefe der Bibel eröffnet. Man konnte eine Zeitlang sich wohl einbilden, ein Mann wie Rudolf Kittel bedeute mit seiner alttestamentlichen Arbeit eine gesunde und solide Vermählung strenger Wissenschaft und frommer Bibelbetrachtung. Ich denke dabei weniger an seine große „Geschichte Israels" als an die volkstümlichen Vorträge, die er im Auftrag des königlich-sächsischen Kultusministeriums für Volksschullehrer (!) gehalten und nachher in Druck gegeben hat: „Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen", 1. Aufl. 1909, 5. Aufl. 1929.

Den Wahn freilich, als ob hiemit die gerade und gesicherte Straße zum nahen Ziel beschritten sei, hat die dialektische Theologie grausam zerstört. Denn auch für Kittel ist das Alte Testament doch nur die Vorhalle zum Heiligtum des N. T.s, während Karl Barth einen Bibelglauben fordert, der zwischen beiden Testamenten keinen Wertunterschied macht, sondern in beiden wesentlich dasselbe Gotteswort findet. Diese Parole hat dann gezündet und Aus-

legungen hervorgerufen, die im A. T. nicht nur eine Führung zum N. T., nicht nur eine Vorbereitung und Weissagung des Weltheilandes, sondern die wirksame Gegenwart des Herrn Christus bezeugt findet.

Das weitaus größte und eindrucksvollste Dokument dieser theologischen oder vielmehr christologischen Auslegung des A. T. ist uns in dem Buch von Wilh. Vischer beschert: „Das Christuszeugnis des Alten Testaments", dessen 1. Bd., Das Gesetz, 1934 erschien und 1936 schon in 3. Auflage vorlag. Auch wer die Methode des Buches für verfehlt und den Auslegungsweg für verderblich hält (s. u.) und das Buch als Ganzes deshalb ablehnt, wird den Erfolg als nicht unbegründet begreifen, denn dies Buch enthält eine Fülle poetischer Schönheit und frommen Tiefsinns. Es läßt einen empfänglichen Leser trotz seinem grundsätzlichen Widerspruch, trotz dem Erschrecken über willkürliche und absurde Auslegungen, bis ans Ende nicht los; ist es doch nicht nur in einer schönen und edlen Dichtersprache geschrieben, sondern aus den krausesten Auslegungen leuchten immer wieder die Edelsteine frommer und tiefer Einsichten. Unübertrefflich wahr und schön ist z. B. die Betrachtung über die Schuld des ersten Menschenpaares beim Sündenfall (S. 76 f.).

Das Prinzip der Auslegung aber, in den alttestamentlichen Geschichten überall denselben Herrn Christus wirksam zu finden, der im N. T. im Fleisch erschienen ist, also die spezifisch christologische, nicht nur allgemein theologische Auslegung führt zu den willkürlichsten und gewagtesten Deutungen. Das ist um so auffallender, als in der Einleitung (S. 32 f.) uns eine ganz andere Auslegung in Aussicht gestellt wird, eine Auslegung nämlich, die gesichert sein soll gegen den Vorwurf von Nietzsche, die kirchliche Auslegung sei „ein unerhörtes philologisches Possenspiel um das Alte Testament". Vischer bezeichnet es auch als eine Ausflucht, wenn man sich etwa auf die Antwort zurückziehen wollte: „Darüber (nämlich über das Recht der christologischen Auslegung des A. T.) entscheidet allein der Glaube." Er will sich vielmehr zunächst an den nüchternen Verstand der Leser wenden:

„Sorgfältiges Lesen dieses Buches (der Bibel) muß nachprüfen können, ob das Behauptete tatsächlich drin steht oder nicht." „Der Schriftbeweis wen-

det sich zunächst einfach an den Verstand des Menschen. Und so gewiß verstandesmäßige Zustimmung zum Schriftbeweis noch nicht Glaube an Jesus Christus ist, so gewiß muß sich der Schriftbeweis mit den Mitteln des Verstandes nachprüfen lassen. Falls Jesus wirklich der verborgene Sinn der alttestamentlichen Schriften ist, dann muß eine ehrliche philologische Exegese irgendwie darauf stoßen."

Bis hierhin scheint alles philologisch klar; freilich das „irgendwie" könnte uns schon bedenklich machen, als sollte hier die ehrliche philologische Exegese selbst wieder exegesiert werden. Und in der Tat fährt der Text fort:

„Nicht so, daß sie Jesus geradezu entdeckte, aber doch so, daß sie feststellen würde: die im A. T. ausgesprochenen Gedanken und erzählten Geschichten weisen, so wie sie in der Bibel überliefert sind, in der Richtung der Kreuzigung Jesu; der Christus-Jesus des N. T. steht tatsächlich im Fluchtpunkt der alttestamentlichen Perspektive."

Richtung, Fluchtpunkt — das sind sehr unbestimmte Begriffe. Das sind Wegweiser ins Unendliche. Darin kann natürlich ein guter Sinn liegen. Der Widerspruch z. B., den Moses von seinem ersten Auftreten bis zum Ende durch das ungläubige und unbotmäßige Volk erfährt, weist tatsächlich in die Richtung der Kreuzigung Jesu. Es ist das erste und mächtigste Beispiel der Verwerfung des Propheten durch das eigene Volk. „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh. 1, 11). Es ist die alttestamentliche Einleitung zu dem neutestamentlichen Gleichnis von den ungetreuen Weingärtnern. Nicht in derselben majestätischen Größe, aber noch schmerzlicher und beweglicher wiederholt sich dieser Hinweis in dem Schicksal des Jeremia, dessen ganzes Leben ein fortgesetztes Martyrium ist, der schon in frühster Jugend seine Erfahrung mit einem Wort beschreibt, das im N. T. erfüllt wird: „Ich aber war wie ein zahmes Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird" (Jer. 11, 19). Diese Richtung wird schließlich am deutlichsten in Jesaja 53 aufgewiesen, und dieser Aufweis erfolgt wirklich „mit ehrlicher philologischer Exegese". Wie aber sieht die normale Exegese bei Wilhelm Vischer aus?

Nachdem uns (S. 127) im Anschluß an 1. Mose 8, 8 f. der noachitische Bund beschrieben ist als ein Kreis, in dessen Mittelpunkt Jesus Christus steht, ein Kreis, um den sich noch andere Bundeskreise herumlegen, der Abrahamsbund nämlich und der Mosebund, alle drei

von Jesus, dem Weltheiland erzeugt und getragen, wird uns im Anschluß an 1. Mose 17, 1—14 die Beschneidung als Sakrament des Alten Bundes folgendermaßen beschrieben:

„Um den Sinn dieses Sakraments, das so zum abrahamitischen Bund gehört wie der Regenbogen zum noachitischen, zu verstehen, müssen wir nicht die Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit zu Rate ziehen. Bekanntlich sind ja nicht nur die Israeliten, sondern ungefähr 200 Millionen Menschen beschnitten; sie haben das Element aber ohne das Wort, und nur durch das Wort wird das Element zum biblischen Sakrament. Das göttliche Befehls- und Verheißungswort gibt in der Bibel dem Zeichen der Beschneidung eindeutig seinen Sinn."

Wenn ich solche Auslegungen lese, dann frage ich mich, ob ich sie etwa im Männerdienst meiner Gemeinde oder vor Sekundanern einer höheren Schule vertreten könnte. Wenn wir uns nun aber besinnen, welches nach sicheren Zeugnissen der nicht romantisierte und spiritualisierte, sondern der echte leibliche Sinn des den „Vätern" verheißenen Segens ist, nämlich Fruchtbarkeit des Landes, der Herden und der Mütter, Sieg und Herrschaft (so z. B. in dem erlisteten Jakobssegen 1. Mose 27, 27 ff.), dann werden unsere Hörer doch aufs höchste befremdet sein, wenn ihnen die Beschneidung, die solch einen derb natürlichen, völkischen Segen verheißt, als „Sakrament" beschrieben und mit dem heiligen Abendmahl Jesu Christi auf eine Stufe gestellt wird. Wollen wir es unsern Jungen verübeln, wenn sie das, befremdet oder auch entrüstet, ablehnen? Der theologisch gebildete Leser aber hat noch andere peinliche Fragen zu stellen. Bei der Auslegung des zweiten Buches Mose (4, 24 ff.) wird die dunkle, grauenvolle Geschichte von dem Jahwe-Gott, der wie ein Dämon der Wüste Mose überfällt, weil weder er noch sein Sohn beschnitten ist, und nur durch das Blutopfer, Beschneidung des Sohnes, beschwichtigt wird, nicht übergangen. Es werden dann aber merkwürdige Fragen aufgeworfen, wieso es möglich sei, daß Mose aus dem Stamm Levi nicht beschnitten war, wo die Eltern das Kind doch drei Monate bei sich gehabt hatten, und wieso er seinen eigenen Sohn nicht beschnitten habe. In der Tat eine peinliche Frage, wenn dieser Abrahambund auf das hochheilige Segenssakrament der Beschneidung begründet war, und wenn doch der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sich gerade eben am Dornbusch dem

Mose kundgetan hatte. Daß dieser ganze Bericht von dem Beschneidungsbund (1. Mose 17) aus der jüngsten Pentateuchquelle, der Priesterschrift, stammt, daß der Jahwist nichts davon weiß und über den Ursprung der Beschneidung nicht reflektiert hat, außer eben in dieser zur Frage stehenden Geschichte: das alles weiß Vischer vermutlich ebensogut wie wir, aber er schiebt dies Wissen beiseite; denn er verachtet grundsätzlich den Unterschied oder gar den Altersvorrang der Quellen und hält sich an den jetzigen Zustand des Gesamttextes, wie er durch die letzte Redaktion geschaffen ist — freilich ohne sich, soviel ich sehe, jemals darüber Rechenschaft zu geben, ob diese Endredaktion so durchgreifend gewesen sei, daß sie alle Unterschiede ausgeglichen und ein zusammenhängendes einheitliches Ganze hergestellt habe. Davon kann natürlich nicht entfernt die Rede sein. Aber solche nüchternen Tatsachen bekümmern den symbolistischen, poetischen Ausleger nicht.

Die Geschichte von Jahwes Überfall auf Mose hat bekanntlich ein Gegenstück in dem Ringkampf, den Jakob am Jabbok mit „Elohim" bestehen muß, womit ursprünglich wohl nicht der hohe Gott Israels, sondern ein örtlicher Dämon gemeint war. Die wissenschaftliche Auslegung ist sich darüber einig, daß es sich hier um einen körperlichen Ringkampf zwischen dem Erzvater und einem göttlichen Wesen handelt, also um ein Stück uralter Mythologie, die wir ähnlich in der Ilias oder in der Edda lesen könnten (vgl. Baumgärtels Exegese als Grundlage einer Predigtmeditation in dem Heft „Vom Text zur Predigt", Wittenberger Reihe, Heft 9/10, Ev. Preßverband, Berlin 1937). Wilhelm Vischer aber schreibt unter Berufung auf ein Lutherzitat: „Jesus Christus ist also der verschwiegene Name jenes Mannes. Und wir müssen mit Luther weiter sagen: Jesus Christus hat in jener Nacht, da er den Patriarchen in der Einsamkeit überfiel, eine ‚Larve', eine Maske angelegt." Über diese Auslegung zu diskutieren, ist zwecklos. Wir können nur feststellen, daß Luther schwer mißbraucht wird, wenn man Methoden der Auslegung, die Luther in seiner Situation, mit einem Fuß noch in den Überlieferungen scholastischer Methode stehend, sich leisten durfte, heute unverändert wiederholt, ohne zu bedenken, daß gerade Luther selbst die Bahn zu einer neuen ehrlichen Auslegung eröffnet hat. Vischer und seine Freunde scheinen diese

Bahn nicht zu sehen. Sie halten sich statt dessen an die katholischen Reste des Reformators.

Auf diese Weise entsteht eine oft poetisch reizvolle, aber absolut willkürliche Auslegung. Lehrreiches Beispiel dafür die Ausdeutung des Gelächters, das bei Isaaks Geburt erklingt. Die Ausdeutung des Namens Isaak („Er lacht") findet sich im A. T. nicht weniger als dreimal: 1. Mose 17 wird nach P. berichtet, daß Abraham selber auf sein Angesicht gefallen sei und gelacht habe, weil einem Hundertjährigen noch ein Kind geboren werden sollte, und statt dessen vielmehr um die Erhaltung Ismaels gebeten habe. 1. Mose 18 lesen wir (bei J.) die bekannte köstliche Erzählung von der Sarah, die am Zelteingang lauscht und über die Verheißung des Sohnes lacht, nachher aber diese Ungebühr abstreiten möchte. Endlich lesen wir 1. Mose 21 (wohl nach E.) nochmals einen Bericht über Sarahs Lachen. Sie sagt nach der Geburt des Sohnes: „Ein Lachen hat mir Gott bereitet," was hier vielleicht heißen kann: ein fröhliches Lachen, eine große Freude; denn das verheißene Kind ist ja wirklich da. Um diese Einzelaussagen der verschiedenen Quellen kümmert sich freilich Vischer nicht. Er zitiert aus dem Johannesevangelium 8, 56 („Abraham, euer Vater, jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte"), und er zitiert Stellen aus spätjüdischem Midrasch z. B.: „Viel Lachen ging durch das Weltall in der Nacht, da Isaak geboren wurde." Er fährt dann fort:

„Und zieht nicht wirklich das Singen und Klingen der Weihnacht leise durch die Isaakgeschichten? Liegt nicht adventlich heller Schein auf den Gesichtern der Beteiligten? Die Engel steigen hernieder zur Verkündigung der frohen Mär, und fröhlich springen die Herzen derer, die sie hören. Spielt nicht verborgen heiter durch die alten Berichte die Vaterfreude Gottes, die Freude des Vaters im Himmel über die Geburt seines Eingeborenen als Menschensohn und Sohn Abrahams?"

Poesie und Phantasie, aber keine Bibelauslegung. Ich weiß nicht, ob es noch eine empfindsame Mädchenklasse gibt, die das in stimmungsvoller Adventszeit rührend schön findet. Aber ich nehme an, daß die heutigen Sekundaner ihren Lehrer auslachen würden.

Nach dieser messianischen Deutung des Isaaknamens wird die Auslegung der beiden bekannten Messiasstellen, im Segen Jakobs sowie im Segen Bileams, den Leser nicht mehr überraschen. Wir brau-

chen mit Vischer über die Wiederherstellung und Übersetzung der offensichtlich verderbten Stelle 1. Mose 49, 10c (Schilo) nicht zu rechten. Der Anfang des Judasegens: „Deine Hand packt das Genick deiner Feinde", sowie der Schluß: „Die Augen funkeln von Wein, und die Zähne glänzen von Milch", beweist deutlich genug, daß es sich wieder um völkisch-irdischen Segen handelt, Sieg des Volkes und Fruchtbarkeit des Landes. Deshalb ist der genaue Sinn des 100fach ausgelegten Schiloverses für unsere Frage belanglos. Vischers Auslegung hat mit philologischer Exegese wiederum nichts zu tun.

„Der Messias Jesus ist nach dem Neuen Testament der Erfüller dessen, was Jakob sterbend geschaut und im Judaspruch angekündigt hat. Er, der bei seiner Geburt im Stall zu Bethlehem in die Liste der Nachkommen Davids eingetragen worden ist, er ist der Siegesheld, der durch sein Leben und — was in Jakobs Worten nicht ausgesprochen ist — durch seinen Tod den Heilssieg Gottes errungen hat."

Das in Parenthese gebrachte Zugeständnis ist rührend. Die Hauptsache, das, was allein den neutestamentlichen Sinn geben könnte, kann also auch Vischer in der Stelle nicht entdecken. Er entdeckt aber beim Bileamsspruch einen Ausweg, er entdeckt die „Richtung", die „Fluchtlinie", von der in der Einleitung die Rede war: „Die Bahn betritt ein Stern aus Jakob, aus Israel steigt eine Sternenrute auf (ein Komet), und sie zerschmettert Moabs Schläfen, den Scheitel aller Söhne Schets." Diese kriegerische Weisung, die der letzte politische Messiasprätendent des Judentums, der berühmte Barkochba, sehr sinnvoll auf seinen blutigen Aufstand bezog, zielen nicht gerade auf das Kreuz von Golgatha, auf den Mann, der vor Pilatus bekannte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Das kann auch Vischer nicht verkennen. Er muß zugestehen, daß diese Worte, ebenso wie der Judasspruch im Jakobssegen zunächst auf David zielen, den Sieger über Moab und Edom.

„Wir sehen aber ebenso klar, daß diese Sprüche durch David hindurch auf eine fernere Zukunft zielen. Bileam ‚visiert' David, er sieht nicht weiter. Seine Worte schießen aber über ihn hinaus auf eine andere Gestalt, die von Jakob wie von Bileam aus gesehen so genau hinter David steht, daß sie durch David für ihren Fernblick eben damit genau bestimmt wird, daß sie durch ihn verdeckt wird. Das ist der Messias, ‚Davids Sohn', durch dessen Erscheinung das Königtum Gottes in Israel und die Unterwerfung der Welt unter Gottes Reich verwirklicht wird."

Ich weiß nicht, ob Vischer sich mit dieser Auslegungsmethode schon auf Judenmission begeben hat, ich fürchte, seine Hörer würden ihn der Falschmünzerei bezichtigen; jedenfalls möchte ich keinem Religionslehrer raten, mit diesem christologischen Scherenfernrohr den christlichen Sinn des A. T. zu retten.

Dieselbe Warnung gilt für die christologische Auslegung der roten Kuh. Sie beginnt wieder mit einem Zitat aus einer spätjüdischen Legende, in der uns berichtet wird, Mose habe in der Stunde, da er in den Himmel (!) stieg, um das Gesetz in Empfang zu nehmen, Gottes Stimme gehört, welcher saß und den Abschnitt von der roten Kuh, also das 19. Kapitel des 4. Buches Mose, studierte (entsprechend der allgemeinen Überzeugung der Rabbinen, daß Jahwe-Gott jeden Tag drei Stunden in der Thora studiere — eine höchst lehrreiche Überlieferung, weil sie uns den Aberwitz der Buchvergötterung drastisch vor Augen stellt). Soll dieser jüdische Midrasch wirklich die christologische Ausdeutung dieser Reliquie uralten, primitiven Heidentums, das hier vom Priesterkodex mitgeschleppt und so in die Bibel geraten ist, dem christlichen Leser im heutigen Deutschland glaubwürdig machen? Vischer schildert den für uns abgeschmackten Ritus der Verbrennung der roten Kuh mit allen Einzelheiten, um dann treuherzig zu versichern: „Der Hinweis auf den Christus Jesus ist deutlich." Die Anwendung schließt mit dem Satz: „Das ist das Evangelium, das uns im Abschnitt von der roten Kuh verkündigt und durch die Sakramente der Taufe und des Abendmahls bestätigt wird." Der nüchterne Leser ist beinah geneigt, zu meinen, er habe es hier mit einer Verhöhnung der naiven Christianisierung des A. T. zu tun.

Aber wir haben ja schon gemerkt, daß Vischer wie ein hochkirchlicher Liturgiker in der Welt des Symbolismus lebt. Man verdeutliche sich diesen Eindruck durch die Lektüre der Abschnitte, in denen die Stiftshütte, die Priestertrachten, die Opfervorschriften usw. im Stil einer mystischen Symbolisierung und Allegorisierung christlich ausgelegt werden. Dann erschrickt man auch nicht mehr vor Urteilen wie dem folgenden:

„Man sollte meinen, die aronitischen Opfersatzungen wiesen deutlich genug darauf hin, daß die Heiligung des Gottesvolkes ausschließlich Gottes Tat und nicht im geringsten ein frommes Werk des Menschen ist." „Ein ‚Christentum',

das nicht immer wieder neu aus dem Buche Leviticus das Christuszeugnis hören will, erkennt im Grunde Jesus nicht als den Christus Gottes an, nicht als den gesalbten Hohenpriester, durch dessen Vermittlung allein jemals ein Mensch von Gott und für Gott geheiligt werden kann."

Wer nicht mit dem Verfasser in diese Welt der Kultusmystik eingesponnen ist, steht fassungslos vor diesem Urteil, in dem das Buch Leviticus zum Maßstab des echten Christentums gemacht wird. Wir möchten im Blick auf Vischers ganzes Buch mit dem Dichter sagen: „Welch edler Geist ist hier verstört."

Die klare und deutliche Ablehnung, die das Buch bei Alttestamentlern wie Eichrodt (Theologie der Gegenwart, 1935, S. 123 ff.) und von Rad (Theol. Blätter 1935, Nr. 10) gefunden hat, die schweren Bedenken, die Baumgärtel (Wort und Tat 1936, Nr. 10), Herntrich (Monatsschrift für Pastoraltheologie 1936, Heft 4 und 5/6) und andere geäußert haben, sind voll begründet. Wenn wir aber meinen sollten, hiermit sei der Gipfel willkürlicher Auslegung erstiegen, so werden wir durch das Heft von Hans Hellbardt, „Abrahams Lüge" (Theologische Existenz heute, Nr. 42, Verlag Kaiser, München, 1936) eines andern belehrt.

Vischer hat gelegentlich erklärt (S. 145): „Nach dem einmütigen Zeugnis der Propheten und der Apostel ist die Gemeinde Gottes von Abraham bis zu der Generation des jüngsten Tages eine Gemeinde, vergleichbar einem Ölbaum, an dem allerdings der Pflanzer das Unerhörte getan hat, daß er einige von den natürlichen Zweigen, nämlich die Juden, die nicht an den Messias glaubten, ausbrach und dafür Heiden als wilde Schößlinge einpfropfte." Und Dietrich Bonhoeffer hat in einer Bibelarbeit mit Vikaren der bekennenden Kirche zu Finkenwalde den „Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia" behandelt (Junge Kirche 1936, Heft 14), um mit durchaus willkürlicher Auswahl der Belegstellen zu beweisen, die Kirche Esras und die Kirche Jesu Christi heute (so wie Bonhoeffer sie sich wünscht) sei ein und dieselbe. Diese Auffassung hat Baumgärtel in einer glänzenden Streitschrift: „Die Kirche ist eine — die alttestamentlich-jüdische Kirche und die Kirche Jesu Christi?" vernichtend widerlegt: Die „Kirche damals" jagte dem messianischen Ideal nach, das an dem zerbrochen ist, auf dem die Kirche heute sich gründet. Die jüdische

Gemeinde ist im Grunde keine Kirche, sondern eine völkisch-rechtlich-kultische Gemeinschaft. Das „Wort", auf das sie sich gründet, ist nicht trennbar von dem völkischen Prinzip. Sie ist eine Hierokratie, ein Kirchenstaat, d. h. sie ist überhaupt keine Kirche im christlich-evangelischen Sinn.

Gleichzeitig aber erscheint die Schrift von Hellbardt, in der jener Satz Vischers von der einen Kirche, die von Abraham bis zur Gegenwart reicht, in einer so übertriebenen Form durchgeführt wird, daß man wieder versucht ist, an eine lustige Karrikatur zu denken, während es dem Verfasser doch bitterer Ernst ist. Er schreibt:

„In Abram ist die ganze Kirche, das ganze Volk Gottes aller Zeiten schon da ... Was von Abram gilt, gilt von der Kirche. Wo er lügt, lügt die Kirche ... Und der Erzähler dieser Geschichte will an der Geschichte Abrams nichts anderes zeigen, als was mit der Kirche zu geschehen pflegt und von der Kirche zu sagen ist."

Der Verfasser will also nicht eine geistreiche Anwendung von der Geschichte machen, was man als Spiel einer müßigen Stunde sich zur Not gefallen ließe, sondern er will Sinn und Absicht des Erzählers (nicht des Auslegers!) feststellen. Der Sinn aber ist kurz gesagt dieser: Sara ist nichts anderes als die Kirche, denn die leibliche Ehefrau des Erzvaters konnte mit ihren mindestens 70 Jahren (hier wird die Geschichte also nicht nach dem Ursinn der Quelle, sondern nach dem Schema des letzten Redaktors betrachtet) nicht mehr so verführerisch schön sein, um die Begehrlichkeit des ägyptischen Königs zu reizen. Für die Schönheit der Kirche aber machen 100 oder 1000 Jahre nichts aus! Abram, der Eheherr der Sara, bedeutet die Kirchenführung, das Kirchenregiment. Wenn er Sara den Ägyptern preisgibt, so will das sagen, die Kirchenregierung gibt die Kirche der weltlichen, politischen Macht preis: „Das ist geschehen, als im Jahre 1933 Kirchenregierungen tatenlos und willenlos sich die Herrschaft über die Kirche entwinden ließen von der politischen Gewalt." Abrams Lüge bedeutet also, daß die Kirchenführung die Herrschaft Christi über die Kirche verleugnet und die Welt um die Predigt des Evangeliums betrogen hat! Wir müssen noch einmal unsern Dichter zitieren: „Ist dies schon Wahnsinn, so hat es doch Methode."

Ich mußte diese neuste Methode der Bibelauslegung am A. T. mit

einigen Beispielen anschaulich machen, damit der Leser meines Aufsatzes einen lebendigen Eindruck gewinnt von der Unmöglichkeit dieser Bibeldeutung. Mit einer blassen, abstrakten Kennzeichnung dieser Methode als Symbolistik, Allegorie und Typologie ist wenig getan; nur das Anschauliche belehrt und überzeugt. Dann wird der Leser auch begreifen, daß Emanuel Hirsch in seiner Schrift „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums" (Tübingen, Mohr, 1936) ein vollbegründetes Recht hat, die moderne Wiederholung lutherischer Auslegung des A. T. scharf abzulehnen.

Er berichtet bei Gelegenheit seiner Predigtmeditation über die Perikope von der Opferung Isaaks von dem christlichen Gespräch, das Luther gutgläubig zu der alttestamentlichen Geschichte hinzudichtet. „Luther legt eine christlich umgedichtete Geschichte aus, die überhaupt nicht im A. T. steht. Er hat freilich diese christliche Umdichtung nicht selbst erfunden, sondern dem Neuen Testament entnommen. Das ändert nichts daran, daß wir heute weder mit ihm noch mit dem Hebräerbrief diese Umdichtung als Auslegung geben können, ohne vor Gott und vor Menschen zu lügen" (S. 24). Luther befolgt mit dieser bedenkenlosen Christianisierung des A. T. das Beispiel des N. T. In diesem finden wir eine doppelte, positive Berufung auf das A. T. „Die eine Weise der positiven Berufung, der sogenannte Weissagungsbeweis, ist für uns abgetan. Wir wissen alle, daß er nicht stimmt." „Die andere Weise der positiven Berufung trägt allgemeineren Charakter. Sie macht das A. T. unter Abtötung seines geschichtlichen Sinns und Einlegung christlichen Sinns zum Exempel und Gleichnis christlichen Glaubens und christlich glaubenden Umgangs mit Gott."

Wenn schon diese beiden Urteile für Luther und seine Kirche noch mehr zutreffen als für das N. T., so gelten sie doch auch für dieses, und alle Ehrfurcht vor dem heiligen Buch, aller Glaubensgehorsam gegen das Evangelium von Jesus Christus darf uns nicht hindern, beide Urteile zu bejahen; steht doch in diesem Buch geschrieben: „Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit" (2. Kor. 13, 8). Und warnt uns doch dieselbe Buch, erfunden zu werden als solche, die mit Unwahrheit für Gott Zeugnis ablegen (1. Kor. 15, 15). Ich weiß nicht, ob es noch einen lebenden Theologen gibt, der die aus der rabbinischen Schulung stammende Spitzfindigkeit anerkennt, mit der Paulus Gal. 3, 16 den Singular durch deinen Samen preßt und auf den Messias bezieht, während das Wort im Urtext doch zweifellos als Sammelbegriff gemeint ist und die Nach-

kommenschaft bezeichnet; oder ob jemand noch gutgläubig die allegorische Auslegung des Apostels in 1. Kor. 9, 9 mitmacht, wo mit dem dreschenden Ochsen der christliche Missionar gemeint ist. Die rhetorische Frage des Apostels: „Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen?", beantworten wir doch heute unter Berufung auf das A. T. (z. B. 5. Mose 5, 14 Ruhetag für deinen Ochsen und deinen Esel) mit einem kräftigen, eindeutigen Ja. Die allegorische Auslegung aber der beiden Abrahamsfrauen Sara und Hagar auf die beiden Bünde des N. T. und des A. T. (wodurch Hellbardt wie durch einen bösen Geist in die Irre geführt ist) hat schon Luther beanstandet. Wir können uns dann auch der Folgerung, die Hirsch resolut gezogen hat, nicht versagen.

„Wir können nicht mehr wie Luther das A. T. naiv christianisieren; denn wir wissen jetzt, daß diese Auslegung eine gewaltsame geistliche Umdeutung ist." „Es ist eine heimlich schwärende Wunde an unserem evangelischen Christentum seit langem, daß unsere Prediger über die Frage nach dem Recht, das A. T. als ein christliches oder beinah christliches Buch auszulegen, weder sich noch ihren Hörern saubere Rechenschaft gegeben haben. Es ist ein unverdientes Glück für unsere Kirche, daß diese Wunde durch den scharfen Schnitt ihrer Gegner jetzt geöffnet ist und auseitern kann."

Ich meine Hirsch richtig zu verstehen, wenn ich dies „Glück" sehr ernsthaft als eine göttliche Fügung betrachte; bestätigt sich doch hier wieder die tiefe Einsicht Hegels, daß die Vorsehung auch die Torheiten und Bosheiten der Menschen gebraucht, um ihre weisen Ziele zu erreichen (1. Mose 50, 20).

In all diesen Erkenntnissen und Urteilen gehe ich mit Hirsch völlig einig; in der Hauptsache aber, in der grundsätzlichen Bewertung des A. T., bin ich mit ihm uneinig [1]). Hirsch arbeitet als lutherischer Theologe mit Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Das scheint auch mir methodisch absolut richtig; das ist in der Tat der Punkt, auf den es ankommt [2]). Aber Hirsch scheint mir (aus welchem psychologischen Grund auch immer) eine verfehlte

1) Vgl. Christliche Welt 1937, Nr. 16.

2) Ich müßte danach meine Schrift „Das Alte Testament heute" berichtigen oder wenigstens ergänzen. Es müßte zum Schluß deutlich herausgearbeitet werden, daß im A. T. für uns heute noch heilschaffendes Gesetz, die ewige Voraussetzung des Evangeliums, enthalten ist.

Anwendung von diesem großen grundlegenden Doppelbegriff zu machen. Er scheidet, g e g e n Luthers oft belegtes Zeugnis, Gesetz und Evangelium ganz äußerlich nach den beiden Büchern A. T. und N. T. A. T. = Gesetz, nichts als Gesetz, N. T. = Evangelium, nichts als Evangelium. Damit wird die lebendige Spannung, in der Paulus sowohl wie Luther Gesetz und Evangelium gesehen haben, als zwei Pole, die nie voneinander gelöst werden dürfen, gewaltsam zerstört. Und es ist mir schlechthin unbegreiflich, wie der ausgezeichnete Lutherkenner schreiben kann: „Wohl hören wir oft genug sogenannte christliche Predigten, die nach dem Schema Gerichtsandrohung (d. h. doch wohl Gesetz!), Umkehr, Begnadigung auch von der ewigen Gnade des Evangeliums zu reden wagen." Luther hat freilich Gesetz und Evangelium klar und deutlich unterschieden, aber niemals g e schieden. In den Schmalkaldischen Artikeln schreibt er:

„Das vornehmste Amt oder Kraft des Gesetzes ist, daß es die Erbsünde mit Früchten offenbare und dem Menschen zeige, wie gar tief seine Natur gefallen und grundlos verderbt ist ... Damit wird er erschreckt, gedemütigt, verzagt, verzweifelt, wollte gern, daß ihm geholfen würde."

Auch erklärt L. mit unmißverständlicher Deutlichkeit, daß dieser Sinn und Brauch des Gesetzes im N. T. nicht aufgehoben sei: „Solch Amt des Gesetzes behält das N. T. und treibets auch, wie Paulus Röm. 1, 18 tut."

Mit dieser Trennung von Gesetz und Evangelium mißversteht Hirsch das N. T. im Sinne M a r c i o n s. Wo bleibt Matth. 25, der Ausblick auf die Verantwortung im letzten Gericht? Wenn wir nicht stets das Erschrecken vor der heiligen Forderung Gottes im Gewissen tragen, so wird das Evangelium um seinen letzten Ernst betrogen. Dann erscheint die königliche Gnade leicht als gutmütige Schwäche eines altgewordenen Vaters. Diesen Vorwurf erhebt Hirsch merkwürdigerweise gegen das A. T. Er kann nicht verkennen, daß im A. T. auch von Gottes G n a d e die Rede ist. Aber er bemüht sich, diese Stellen zu bagatellisieren: „Im alttestamentlichen, jüdischen Glauben wirkt die göttliche Gnade leicht wie eine Art Schwäche und Folgewidrigkeit, wider die sich der Eifer für den Gott des Gesetzes, so wie hier bei Jona durchaus nicht ohne innere, religiöse Legitimation erhebt." Der Schluß dieses Urteils ist etwas unklar. Denn Jona (nicht der Verfasser des Buches, sondern die von dem Verfasser gezeichnete engherzige und ungehorsame Prophetengestalt) eifert ja nicht eigentlich für das G e s e t z,

sondern für den vermeintlichen Vorrang des auserwählten Volkes, das seine Gnade den Heiden nicht gönnt. Aber der Anfang des Satzes ist deutlich genug, nur überzeugt er nicht. Denn die Behauptung der Schwäche und Folgewidrigkeit der Gnade im A. T. scheitert an so großen Zeugnissen wie Jeremia 31, Deuterojesaja und Ps. 103.

Ebenso anfechtbar ist die bei Hirsch immer wieder auftretende Behauptung, das Gesetz erscheine im A. T. immer unlösbar gebunden an die Vorstellung von Jahwe als dem besonderen jüdischen Volksgott, sei also immer jüdisch-völkisch geformt. Dies Urteil trifft den Kern der Sache, wenn man es auf die spätjüdische Gesetzlichkeit bezieht, wie sie im Rabbinismus des Zeitalters Jesu vollendet vorliegt. Denn diese Theologen reden vom Reiche Gottes, meinen aber ein jüdisches Weltreich; sie bauen in ihr Gesetz, das vermeintlich Gottes ewigen Willen kundtut, uralten völkischen Aberglauben mit ein (die rote Kuh!). Von dieser inneren Unwahrheit ist auch die hellenistische Philosophie eines Philo nicht losgekommen. Hier hat erst der Jesusjünger Paulus von Tarsus den heilsamen Schnitt vollzogen.

Dies innerlich unwahre Spätjudentum reicht nun freilich schon bis ins A. T. zurück. Ich erinnere nochmals an Baumgärtels ausgezeichnete Schrift über die Kultgemeinde Esras und Nehemias. Aber an der eigentlichen Substanz des A. T., an den Propheten schießt das Urteil von Hirsch meilenweit vorbei. Die sittlichen Forderungen, die von den großen Propheten seit Amos' Tagen gegen den Opferkultus aufgerichtet sind, die vernichtenden Urteile über den völkischen Wahn des auserwählten Volkes stehen himmelhoch über solchen Angriffen. Wenn Jeremia schreibt: „Ist mein Wort nicht wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?" so muß uns doch wohl deutlich werden, daß dies Gesetz der Gottesmänner des Alten Bundes uns heute noch unmittelbar trifft und bindet, und daß es eine spitzfindige Konstruktion ist, wenn Hirsch behauptet, falls man das Historisch-Eigentümliche, daß Jahwe der besondere jüdische Volksgott gewesen sei (der uns also nichts angehe), hinwegnehme, so verflüchtige sich der Rest in „die Unwahrheit einer moralisch religiösen Idee, in der lebendiger Gottesglaube keinen Halt und keine Heimat mehr habe". Amos, der den völkischen Wahn seiner Zeitgenossen zerschlägt, als Pre-

diger einer moralisch-religiösen Idee: das ist doch eine groteske Behauptung.

Hirsch kommt von seinem Standpunkt aus folgerichtig zu dem Ergebnis, das A. T. habe für uns keine direkte positive Bedeutung mehr, da es einen Gottesglauben predige, der durch das Evangelium endgültig überwunden und abgetan sei. Es könne zum Gegenstand einer Predigt nur gemacht werden, indem der Prediger vor der Gemeinde die Überwindung des A. T. durch das N. T. wiederhole. Man fragt sich, ob die Predigt für diesen Umweg der geeignete Ort ist. Hirsch will das an der Meditation über die Opferung Isaaks, wenn ich ihn recht verstehe, damit beweisen, daß in jener alttestamentlichen Geschichte Luthers Deus absconditus, Luthers Gott in der „Larve" erscheine, und wir doch alle mit dieser unterchristlichen Gottesvorstellung stets innerlich zu kämpfen hätten. Aber wenn jene alttestamentliche Perikope nur diese unterchristliche Gottesvorstellung und keinen Hinweis auf ihre Überwindung enthält, wozu dann vor der Gemeinde der Umweg über das A. T.?

Das ist dieselbe Frage, mit der ich von Baumgärtels ernsthafter Meditation über Genesis 32 (s. o. Wittenberger Reihe) geschieden bin. Er hat ganz recht: „Die christliche Umdeutung alttestamentlicher Stücke, die christliche Verbrämung alttestamentlicher Aussagen, gefährdet die Botschaft der Kirche, weil auf solche Weise der Zweifel an der Wahrhaftigkeit der kirchlichen Verkündigung aufkeimt." B. legt infolgedessen jene mythische Erzählung, ähnlich wie Hirsch, indirekt aus: Wir ertappen uns immer wieder in der alttestamentlichen Situation. Wir sind in der Gefahr der Diesseitsgebundenheit. Wir sind in der Versuchung, Gottes Zusage zu ertrotzen. Auch uns ist Gott immer wieder der rätselhaft Unheimliche usf. Alles richtig; aber ich muß wieder fragen: Sollen wir den Umweg über diese dunkle mythologische Geschichte in einer Gemeindepredigt gebrauchen, wenn doch das A. T. zur Überwindung dieser Fragen und Zweifel nichts zu sagen hat? Da würde ich doch gleich zum N. T. greifen, zu 2. Kor. 12, zu dem wunderbaren Bericht über das scheinbar vergebliche, in Wirklichkeit über alle Maßen gesegnete Gebet des Apostels Jesu Christi. Denn hier haben wir beides, die menschliche Not und die göttliche Hilfe, und zwar die Hilfe in der wunderbarsten und größten Form, nämlich im

scheinbaren Versagen. (NB. Diese wenigen Zeilen machen überwältigend deutlich, wie tief unser deutscher Reformator nicht bloß in der Theologie, sondern im Glauben des Apostels wurzelt, auch da, wo die üblichen theologischen Ausdrücke und Begriffe fehlen.)

Diese Entscheidung gegen jene alttestamentliche Perikope macht Baumgärtel nicht mit, weil er meint, man müsse das Wort Gottes im A. T. überall erspüren, nicht bloß dort, wo evangelische Glaubensgedanken oder solche, die auf der Linie zum Evangelium hin liegen, offen zutage treten. Er meint, es müsse an jedem Stück des A. T. die Verkündigung des Evangeliums geschehen können. Da er anderseits mit Recht sein wissenschaftliches Gewissen wahren will, muß er nötigenfalls wie Emanuel Hirsch eine „antithetische" Behandlung des A. T. verwenden. Diese Notwendigkeit, jedes Stück des A. T. als Grundlage einer christlichen Predigt zu verwenden, muß ich entschieden bestreiten und berufe mich dafür auf Martin Luther!

Ihm ist im Kampf mit dem Biblizismus der Schwärmer die Erkenntnis aufgegangen oder wenigstens deutlich ins Bewußtsein getreten, daß nicht das ganze A. T. „uns Heiden" betrifft und bindet. Die Schwärmer beriefen sich für ihren Bildersturm auf das Bilderverbot des A. T. Andere wollten sich für die Sabbatfeier auf den Dekalog stützen. Das lehnt Luther mit klarer Entschiedenheit ab. In einer Predigt vom Jahre 1525 gibt er seiner Gemeinde einen „Unterricht, wie sich die Christen in Mose schicken sollen" (gedruckt 1526). Er hat dieselben Gedanken noch öfter ausgeführt, sowohl in der Bibelauslegung wie im 1. Teil seiner Schrift gegen die himmlischen Propheten.

„Das Gesetz ist allein dem Volk Israel gegeben und Israel hat es angenommen für sich und seine Nachkommen, die Heiden sind hier ausgeschlossen." „Daß aber Moses die Heiden nicht binde, mag man aus dem Text im andern Buch Moses 20, 2 zwingen (beweisen), da Gott selber spricht: ‚Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt hat.' Aus dem Text haben wir klar, daß uns auch die 10 Gebote (!) nichts angehen; denn er hat uns ja nicht aus Ägypten geführt, sondern allein die Juden. Die Rottengeister wollen uns Mosen auf den Hals legen mit allen Geboten; das wollen wir lassen. Mosen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er gleichstimme mit dem N. T. und dem natürlichen Gesetz." „Was Gott vom Himmel gegeben hat den Juden durch Moses, das hat er auch geschrieben in

aller Menschen Herzen.... Also halte ich die Gebote, die Moses gegeben hat, nicht darum, daß sie Moses geboten hat, sondern daß sie mir von Natur eingepflanzt sind, und Mose allhier mit der Natur übereinstimmt. Aber die andern Gebote in Mose, die allen Menschen von Natur sind nicht eingepflanzet, die halten die Heiden nicht, gehen sie auch nichts an."

„Man muß mit der Schrift säuberlich handeln und fahren... Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, sondern vielmehr zu wem es geredet sei, ob es dich treffe oder einen andern ... Es ist zweierlei Wort in der Schrift: eins geht mich nicht an, betrifft mich auch nicht, das andere betrifft mich, und auf dasselbige, das mich angehet, mag ich's kühnlich wagen und mich darauf als auf einen starken Felsen verlassen."

In diesem Zusammenhang fällt die berühmte Losung: „Moses ist der Juden Sachsenspiegel." Dieses Motto findet in der Schrift gegen die himmlischen Propheten eine anschauliche Ausführung: „Darum ist Bilderei und Sabbat und alles, was Moses mehr und über das natürliche Gesetz hat gesetzt, frei, ledig und abe, und ist allein dem jüdischen Volk insonderheit gegeben: nicht anders, als wenn ein Kaiser oder König in seinem Land sonderliche Gesetze und Ordnung machte, wie der Sachsenspiegel in Sachsen, und doch gleichwohl die gemeinen natürlichen Gesetze durch alle Lande gehen und bleiben, als Eltern ehren, nicht morden, nicht ehebrechen, Gott dienen usw. Darum laß man Mose der Juden Sachsenspiegel sein und uns Heiden unverworren damit; gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet, und in dem natürlichen Gesetz wohl mit ihm übereinstimmt usw."

In diesen Ausführungen finden sich insofern gewisse Schwankungen, als bisweilen der Gedanke auftaucht, das Gesetz sei mit der Erscheinung Christi erfüllt und abgetan. Das ist die Wiederholung der Paulus-lehre: „Christus ist des Gesetzes Ende." Aber der Grundgedanke all dieser Ausführungen ist klar und deutlich ein ganz anderer, ein dem deutschen Reformator eigentümlicher: das Mosegesetz war von Anfang an nur für die Juden bestimmt, hat die Heiden niemals betroffen. Für sie und auch für uns Heidenchristen gilt lediglich das natürliche Gesetz. Und auch der Dekalog nur, weil und soweit er eine besonders wirksame und treffende, schriftliche Zusammenfassung des Naturgesetzes darstellt [1]).

Mit dieser Erkenntnis: Mose ist der Juden Sachsenspiegel, fällt für uns die ganze kultische und soziale Gesetzgebung

1) Johannes Meyer hat in seinem gelehrten Kommentar zum Kleinen Katechismus überzeugend dargelegt, daß Luther nicht willkürlich, sondern nach diesem klaren und richtigen Grundsatz die bekannten Änderungen des Dekalogtextes in seinem christlichen Katechismus vorgenommen hat.

des A. T. aus dem Rahmen der Bibel, die Wort Gottes ist; damit erübrigt sich die ganze geistreiche allegorische Auslegung, mit der Vischer und die Seinen sich um die Christianisierung all dieser umfangreichen Partien des A. T. bemüht haben. Diese ganze Bemühung ist trotz aller Ausschmückung mit Lutherzitaten durchaus unlutherisch; denn sie verstößt klar und deutlich gegen das methodische Grundprinzip des Reformators. Auf dieses Grundprinzip aber kommt es an und nicht auf die Stellen, in denen Luther selbst hinter ihm zurückbleibt.

Noch sehr viel weiter reicht die Wirkung des anderen methodischen Grundsatzes. Wir sollten das Wort der Bibel darauf ansehen, ob es uns gesagt sei, ob es uns treffe und binde. Luther erläutert das an Beispielen. Dem König David sei manches gesagt, was uns nichts angehe. Wenn die Christenheit nur von Luthers Freiheit eines Christenmenschen mehr gewußt hätte, dann würde sie nicht das A. T. zu politischen Akten (Cromwells Irenpolitik) mißbraucht haben. Aber da dieser zweite große Grundsatz sich nicht nur auf das A. T. bezieht, sondern auch für das N. T. gilt, so versparen wir uns das letzte Wort hierzu auf den zweiten abschließenden Aufsatz.

Jetzt müssen wir nur noch eine wichtige, grundsätzliche Folgerung deutlich machen. Luthers Erkenntnis: „Moses ist der Juden Sachsenspiegel" ist durch die alttestamentliche Forschung der letzten 100 Jahre glänzend bestätigt worden. Denn das wesenhafte Ergebnis dieser Forschung besteht doch in der Erkenntnis, daß die Propheten die Substanz des A. T. ausmachen. Das Gesetz dagegen, das was das rabbinische Judentum als „Thora" bezeichnet hat, vor allem die ganze Kultusgesetzgebung, ist ein vergängliches, zeitgeschichtliches Kleid, ein Fraß für Motten und Würmer. Alles das fand sich in dem umgebenden Heidentum der vorderasiatischen Welt genau ebenso; die Beschneidung, aus der Vischer ein Sakrament machen möchte, nicht ausgenommen. Nur eins fand sich in dieser Heidenwelt nicht: die Glaubenskraft und der Glaubensmut der großen Propheten. Eine Geschichte wie die von Nathan, der dem allmächtigen König seine Schuld auf den Kopf sagt, konnte an keinem vorderorientalischen Hof geschehen. Deshalb konnte auch Isebel, die Phönizierin, nicht ahnen, daß ein Prophet mit seinem Leib und Leben für Recht und Vätererbe

eines Bauern eintreten würde. Amos aber erschien der Volksmasse als ein Narr, wenn er im Namen Gottes dem eigenen Volk den Untergang im Gericht ankündigte. Denn dieses Volk ahnte nichts davon, daß es von dem ewigen Gott schlechthin abhängig sei, aber dieser nicht von den Opfern und Gebeten der Menschen.

Volz hat doch absolut recht, wenn er (Zeitschrift für systematische Theologie, 1937 Heft 1) die These vertritt, daß die Propheten nicht bloß Auswüchse und Entartungen des Opferdienstes, nicht bloß den Götzendienst vor fremden Altären, sondern den Opferdienst an sich, in jeder Form, als Heidentum radikal abgelehnt haben. Die bekannten Stellen bei Amos, Jesaja, Micha, Jeremia lassen gar keine andere Deutung zu. Man hat sich nur gegen diese Erkenntnis gesträubt, weil damit die typologische Verwertung des alttestamentlichen Opferdienstes im N. T., insbesondere im Hebräerbrief, entwertet schien. Aber der Text der alttestamentlichen Propheten ist zu „gewaltig". Er kann ehrlicherweise nicht mißachtet werden.

Der Protest der Propheten gegen den ganzen Opferdienst entspringt aus der klaren und richtigen Erkenntnis der eigentlichen Absicht dieses Kultus: man will die Gottheit wie einen feilen, menschlichen Richter bestechen, um sich damit der sittlichen Gehorsamspflicht zu entziehen. Der Opferkultus ist das Heidentum der Volksreligion, das die Propheten bekämpft haben, ohne es ausrotten zu können, weil es zu tief im Wesen des natürlichen Menschen begründet ist und in immer neuen Formen wieder aufbricht. Lagarde sagt mit Recht: Der Mensch verrichtet lieber die mühsamste Arbeit, die er mit der bloßen Kraft motorischer Muskeln erledigen kann, als daß er eine böse Lust aus seinem Herzen reißt. Und Calvin hat aus diesem Motiv die kultische Betriebsamkeit der römischen Kirche mit schneidendem Spott gegeißelt. Die ganze Geschichte der christlichen Kirche, vom ersten Anfang bis zum heutigen Tage, ist Ein Beleg für diese bittere Wahrheit. Deshalb gelten die großen prophetischen Losungen noch uns, treffen und binden noch uns: „Gerechtigkeit will ich und nicht Opfer." „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer." „Es ist dir gesagt, Mensch, was Recht ist und was Gott von dir fordert: Gottes Wort halten, Liebe üben und demütig sein vor dem Herrn." Diese prophetische Predigt mündet aus in der apostolischen Ermahnung zu

dem „vernünftigen Gottesdienst", mit dem der Mensch seine ganze Person als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darbringt (Röm. 12).

Und diese prophetische Predigt, die selbstverständlich mit Mose, dem größten aller Propheten, anhebt, sie ist das „Gesetz", das Luther meint, wenn er Gesetz und Evangelium als die beiden Pole bezeichnet, zwischen denen unser Christenleben ausgespannt ist. Es ist eine beinah tragisch anmutende Wortverwechselung, von der unsere Theologie, wenn ich richtig sehe, bis zum heutigen Tag geblendet wurde, daß sie nicht klar erkannte, mit diesem heilschaffenden Gesetz Martin Luthers könne niemals die jüdische Thora, auch nicht das Gesetz Esras gemeint sein, sondern nur die ewigen Forderungen göttlicher Majestät, die durch prophetische Offenbarung dem auserwählten Volke vergeblich kundgetan und für die Menschheit bestimmt sind. Nicht das Gesetz im üblichen Wortverstand, sondern die Propheten sind das uns bindende und richtende Gesetz, die allezeit bleibende Voraussetzung der Gnade des Evangeliums. Luthers 1. These fordert mit prophetischer Vollmacht zur Buße auf. Dann erst kann (These 62) das Evangelium als der Schatz der Kirche verkündet werden. Hier scheiden sich Judentum und Christentum: Das Judentum hat eine Thora entwickelt, in der das große Gesetz der prophetischen Forderung zu einer spitzfindigen, kleinlichen, krämerhaften Kasuistik entartet ist, die noch dazu mit einer Fülle uralten primitiven Heidentums wahllos vermischt war. Man lese nur ein oder zwei Seiten in dem Mischnatraktat Sabbat, um sich zu überzeugen, daß diese Thora keine Kraft echten Gesetzes mehr hatte, daß von ihr keine heilschaffende Buße ausgehen konnte, sondern nur eine Verführung zu hochmütiger Werk- und Selbstgerechtigkeit. Diese Thora ist in der Tat die Hülle (2. Kor. 3, 12 ff.), die über der wahren Bibel des A. T. liegt. Sie verwehrt den Blick auf den lebendigen Gott. Das N. T. dagegen wird eröffnet durch die Bußpredigt Johannes des Täufers, den der Erlöser als den größten aller Propheten geehrt hat. So vollendet das N. T. die prophetische Linie des A. T. (das Gleichnis von den ungetreuen Weingärtnern).

Diese Erkenntnis ist freilich nicht zu gewinnen, wenn man meint, an der uns vorliegenden allerletzten Redaktion des A. T.

festhalten zu müssen, wenn man nicht den Mut hat, diese aus dem Gebiet der Thora stammende, spätjüdische Übermalung von der prophetischen Substanz wieder abzuziehen. Was wir an Kunstwerken auszuüben gewohnt sind, sollten wir das der Bibel nicht schuldig sein? Sollten wir aus ernster, wissenschaftlicher Arbeit von 200 Jahren nicht auch diese Folgerung ziehen? Man täusche sich nicht über die wirkliche Lage. Wer die Willkür der symbolisch-allegorischen Bibelauslegung von Vischer und Genossen durchschaut hat, der wird durch sie ins Leere gestürzt. Denn sie stützen sich auf die Endredaktion, die geradenwegs zur Thora führt. (Man lese als Beleg dafür Vischers treuherzige Rechtfertigung eines so grauenhaften blutrünstigen Midraschs wie des von 4. Mose 31, des Rachezugs gegen die Midianiter.) Gerade diese christologische Auslegung des A. T. führt den vom allegorischen Rausch ernüchterten ins Judentum!

Was sonst noch über das A. T. zu sagen ist, wollen wir demnächst in einem 2. Hauptteil, der die Bibel als Ganzes bespricht, behandeln. Ludwig Köhler hat in seinem lehrreichen Überblick über den Stand der Forschung am A. T. (Theolog. Rundschau 1935, S. 365) drei theologische Aufgaben festgestellt: 1. Wiefern ist das A. T. Wort Gottes? 2. Inwiefern ist es Weissagung, von der Christus die Erfüllung ist? 3. Was bedeutet es, wenn das A. T. das Gesetz heißt, dem das Evangelium als Gnade gegenübertritt? Die drei Fragen hängen innerlich zusammen. Die dritte haben wir nach unserem besten Vermögen im wesentlichen beantwortet. Zu den beiden ersten ist heute schon manches beigetragen. Doch müssen sie uns das nächste Mal, wenn wir die Bibel als Ganzes betrachten, noch eingehend beschäftigen

Besprechungen.

Dr. G. van der Leeuw, Inleiding tot de Theologie. Amsterdam, H. J. Paris, 1935. 223 S., geb. hfl. 4.90, brosch. 4.15.

Das vorliegende Werk bietet im ersten Teil eine Hinleitung von der Wissenschaft im allgemeinen zur theologischen Wissenschaft und im zweiten Teil eine systematische Darstellung der einzelnen Kreise und Fächer der Theologie.

Versuche, aus den Antithesen der Weltanschauungsphilosophie, insbesondere der durch die Begriffe Verstehen, Erleben und Existenz gekennzeichneten Richtungen, zum Positivismus Zugang zur Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie als der normativen und zentralen Wissenschaft zu gewinnen oder in der durch diese Antithesen bezeichneten geistesgeschichtlichen Entwicklung selbst unmittelbar oder mittelbar Ansätze dazu zu erblicken, dürften im Heimatlande dieser Entwicklung angesichts der Gewalt desillusionierender Tatsachen kaum noch gewagt werden. Der Verfasser scheint sich auch über die Fragwürdigkeit einer solchen Tendenz, die man den breiten Darlegungen des ersten Teils entnehmen könnte, klar zu sein. Er weiß um den heidnischen Charakter des aktuellen Existentialismus und behauptet sogar die Notwendigkeit, eine originäre theologische Wissenschaftslehre neben (also nicht aus oder im Gegensatz zu) der philosophischen aufzubauen.

Den engen, gegen die dialektische Theologie scharf verteidigten Zusammenhang der Theologie mit dem Leben der Kultur und der Wissenschaft im besonderen erläutert der Verfasser praktisch im Gang der Untersuchungen des zweiten Teils von der historischen Theologie über die Religionswissenschaft zur Religionsphilosophie und dogmatischen Theologie. Das Entscheidende dürfte dabei sein, daß die Darstellung der systematischen Theologie (aufgegliedert in biblische, symbolische und dogmatische Theologie i. e. S.) begründet, warum die praktische Theologie (ethische, politische und praktische Theologie i. e. S.) die Krönung und der Mittelpunkt der dogmatischen Theologie i. w. S. ist: sie spiegelt das Glaubensgeheimnis der Fleischwerdung in der durch die Zeit und in der Zeit lebendigen Kirche wieder. Mehrfach muß der Verfasser gegen den Formalismus des Biblizismus angehen und auf die Kirche als Ort des Lebens des Wortes und der Sakramente hinweisen (besonders interessant bei der Lehre vom Kanon). Hier vor allem ergeben sich durch die stärkere Berücksichtigung

der niederländischen Theologie, Kuypers und Gunnings, lehrreiche neue Ausblicke. Aus dieser großen Überlieferung ist der wesentliche Abschnitt über die theologia ethica gestaltet mit seiner Aufgliederung der Lebensformen, die in einer tiefen Lehre vom Amt ausläuft (vgl. auch die Bemerkungen zur Liturgik). Die besonderen niederländischen Ansichten zum Verhältnis von Kirche und Staat und zur Stellung der Theologie in der Universität bieten kaum grundsätzlich Neues.

Die starke Verarbeitung des deutschen Schrifttums insbesondere der jüngsten Zeit vor allem im ersten Teil — v. d. L. beschäftigte sich z. B. wohl als erster niederländischer Theologe ausführlich mit Karl Jaspers — ist von Interesse. Das Werk ist kaum als Einführung für den Anfänger, sondern mehr als Selbstbesinnung für junge und alte Theologen gedacht.

Aachen. Johannes Hennig.

Hugh Roß Mackintosh, Types of Modern Theology (Schleiermacher to Barth). London, Nisbet 1937. 333 S. 10 6 Sh.

Als die Beteiligung der deutschen Delegation an den Weltkirchenkonferenzen zu Oxford und Edinburgh fraglich wurde, erklärte Ad. Keller, der deutsche Protestantismus werde anwesend sein, ob seine Vertreter kämen oder nicht. Die Wahrheit dieses Satzes kommt dem Leser des letzten, posthum herausgegebenen Werkes des 1936 verstorbenen Edinburgher Systematikers Hugh Roß Mackintosh recht zum Bewußtsein. M. schildert die einzigartige Bedeutung der deutschen evangelischen Theologie für das theologische Denken in der angelsächsischen Welt. Er führt sie mit Recht auf die Tatsache der theologischen Fakultäten an den Staatsuniversitäten, auf die Freiheit von kirchlichen Parteien und Richtungen und auf die deutsche Gründlichkeit zurück. Die deutsche Theologie ist der anderer Völker nur durch den Mangel an Stetigkeit, den radikalen Wechsel von einem Extrem zum anderen, unterlegen.

Das Buch atmet die wohltuende Überlegenheit des alten Gelehrten. Es ist frei von gereizter Polemik, gesättigt mit einer bei einem Ausländer staunenswerten Kenntnis der deutschen theologischen Literatur und mit einem guten Verständnis für die deutsche Art theologischen Denkens. Das Buch füllt auf dem deutschen theologischen Büchermarkt eine lang gefühlte Lücke aus. Außer einigen älteren Werken liegt jetzt nur Kattenbuschs „Deutsche evang. Theologie seit Schleiermacher" vor. Wie nötig täte gerade bei der heutigen Broschürenpolemik ein solch leidenschafts- und tendenzloser Überblick über das, was das 19. Jahrh. zu den uns neu erscheinenden Problemen beigetragen hat!

M. referiert nicht über das theologische System der einzelnen Denker im ganzen, sondern wendet die Methode der loci an. Belege werden oft in extenso gegeben. Seine Kritik ist stark an Barth und an Brunners Schleiermacher- und Mittlerbuch orientiert. Barth ist für M. die bedeutendste theologische Erscheinung seit Schleiermacher. Kritisch hat er gegen Barth nur zu bemerken, daß der dynamische Schöpfungsbegriff nicht dem polaren biblischen entspreche, daß er

nur den Glauben in actu kenne, und daß die Auffassung vom Wesen des Menschen unbiblisch sei. M.s eigener Standpunkt ist der eines gemäßigten Biblizismus, durch den, im Gegensatz zu seinen früheren liberal-evangelikalen Werken, Barths „warnende Heroldsrufe" hindurchklingen.

Die Methode, Typen herauszuarbeiten, unterliegt für eine Theologiegeschichte des 19. Jahrh.s nicht unerheblichen Bedenken. Zunächst kann man über die typische Bedeutung der einzelnen Theologen verschiedener Meinung sein. „Typisch" kann aber einmal heißen: gattungsmäßig stellvertretend, repräsentativ für eine ganze Schule (so Troeltsch für die Religionsgeschichtler). Dann aber kann ein Typus auch die Objektivation einer menschlichen Denkform sein (so Kierkegaard). So bleibt es nicht aus, daß M. zwar eine Geschichte der evangelischen Theologie im 19. Jahrh. schreiben will, im Grunde aber eine Psychologie der großen Denktypen, in denen das Gotterlebnis seine gedankliche Ausprägung fand, geschrieben hat, daß er über die zeitgeschichtlich wechselnden Stufen der gesamten Theologie und der einzelnen Theologen gleichbleibende Erlebnispositionen annimmt und sie als Träger von Konstanten theologischer Denkformen betrachten muß. Es entstehen bei M. wider Willen zeitlose Idealtypen, denen gegenüber das Recht auf Kritik nur noch bei naiver Selbstverabsolutierung möglich ist. Von der Typenlehre Diltheys aus hätte dieser Widerspruch zwischen historischer Schilderung und Typologie eigentlich von vornherein klar sein müssen. So bleibt die Verbindung der allgemeinen Geisteslage mit der Theologie und umgekehrt die Rückwirkung des theologischen Denkens auf das allgemeine Geistesleben Deutschlands unberücksichtigt. Die quantitativ überwiegende Zahl der Mischtypen kommt bei einer solchen Methode nicht zur Darstellung. Sie entspringt einer isolierenden und idealisierenden Betrachtung. Die einzelnen Typen werden ohne Beziehung aufeinander nebeneinander aufgereiht. Die ganze Ritschlsche Schule z. B. (Kaftan, Herrmann) bleibt außer Betracht.

M. beginnt mit einer Skizzierung der Theologie der Reformation und der Aufklärung, die er im Gegensatz „zur verhärteten Orthodoxie" positiv würdigt, geht dann über zur Theologie des Gefühls (Schleiermacher), dem spekulativen Rationalismus (Hegel), der Theologie der ethischen Werte (Ritschl) und führt über die religionsgeschichtliche Schule (Troeltsch) und die Theologie des Paradox (Kierkegaard) zur Theologie des Wortes Gottes (Barth). Die ausführliche Darstellung von Schleiermacher lehnt sich an Ottos Analyse an. Im Gegensatz zu Brunners Kritik nimmt M. sehr richtig Rücksicht auf die Sendschreiben an Lücke, betont aber Sch.s Grenze in seiner Einschätzung des A. T. und seine Bestimmtheit durch Plato. M. deckt eine Doppelschichtigkeit in Sch.s Stellung zum Absolutheitsanspruch des Christentumes auf. Nach kritischen Analysen von Sch.s Erbsündenlehre, seiner Christologie, die ihm den Vorwurf des Doketismus eingetragen habe, und seiner Gebetslehre, geht er im Anschluß an Groos' Parallelisierung von Sch., Goethe und Hegel zu Hegel und den Hegelianern über. Er nennt Hegels theologisches System pantheistischen Mo-

nismus oder logischen Evolutionismus, kritisiert in Anlehnung an Brunner Hegels Verständnislosigkeit für die ntl. Gottesoffenbarung, Hegels Christologie und Identitätslehre. Er verfolgt die negative Entwicklung der H.schen Gedanken bei Strauß und Feuerbach, die positive bei Biedermann und Dorner. Die Hegelianer haben das göttliche Geheimnis mißachtet, besonders die Rätselhaftigkeit der Sünde, und den geschichtlichen Charakter des Christentums zerstört. Ritschl, den Theologen der ethischen Werte, stellt M. bei aller positiven Würdigung als Wegbereiter des Kulturprotestantismus dar. Besonders wirft er ihm vor seinen moralischen Gottesbegriff, das rein historische Verständnis der Bibel, die einseitige Betonung des Wesens Gottes als Liebe auf Kosten seiner Majestät, seines Zornes und seines Richteramtes, die Verwechslung der Versöhnung als menschliche Erfahrung mit der Versöhnung als Tat Gottes. Ritschl habe vor allem nicht gesehen, daß Christus eine Persönlichkeit in der Geschichte, aber nicht eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sei. Der große Einfluß Ritschls hat nach M. an seinem rationalistischen Moralismus und seinem historischen Positivismus sowie an der Gleichsetzung von göttlicher Offenbarung mit den historischen Ursprungsdaten des Christentumes gelegen. Seine Bedeutung liege heute in der Fragestellung: Offenbarung und Geschichte. Troeltsch erscheint in M.s Darstellung als der Spätenkel des absoluten Idealismus. Sein Gottesbegriff (Gott als Weltgrund) und seine Offenbarungslehre werden als unbiblisch verworfen. Die Kritik an Troeltschs Geschichtsauffassung ruht auf Heims Einwand, daß es von Troeltschs Voraussetzungen aus unmöglich sei, die Mission zu motivieren. Troeltschs Denkformen seien neuplatonisch, nicht hebräisch.

Die Schwierigkeiten in der Darstellung der Theologie des Parador bei Sören Kierkegaard überwindet M., indem er sich vor allem an die „Unwissenschaftliche Nachschrift" anschließt. Kierkegaard sei ein negativer Denker, Gott sei für ihn das Nichts. Aber Gott sei nicht das Unerforschliche, sondern er habe sich offenbart. Der Dualismus im Denken Kierkegaards stehe im Widerspruch zur Hl. Schrift, die nicht als Paradoxon, sondern als Transparentum erfaßt werden müsse. M. glaubt nachweisen zu können, daß Kierkegaard zwischen zwei Gegensätzen: finitum capax infiniti und non capax infiniti hin- und herschwanke. Die menschliche Unfähigkeit zum Hören kann aber nicht als Grenze der göttlichen Macht bezeichnet werden. Kierkegaard fehle vor allem das Verständnis für Vergebung und Wiedergeburt. Es lägen bei ihm zwei Gottesbegriffe vor: Gott als Liebesgemeinschaft und Gott als absoluter Widerspruch zum Menschen. Die Unmöglichkeit der Kierkegaardschen Theologie liege aber nicht in der Lehre vom Paradoxon, sondern in der abnormen Psyche K.s, eines Mannes von außergewöhnlicher Klarheit und krankhafter Einbildungskraft. In einem Schlußkapitel arbeitet M. die „epochale Bedeutung" der Barthschen Theologie heraus. Barth habe in seiner Stellung zum Erfahrungsproblem mehrfach gewechselt, u. a. müsse man drei Formen des Wortes Gottes bei ihm unterscheiden: Das Verborgene, das Un-

bekannte, das Geoffenbarte. Für die Christologie Barths sei die Trinitätslehre entscheidend, für seine Erlösungslehre der Supranaturalismus kennzeichnend. Pfleiderer bezeichnete einst im Vorwort seiner Geschichte der protestantischen Theologie dieses Unternehmen als ein „in mehrfacher Hinsicht mißliches". Man wird schon auf Grund dieser Inhaltsangabe den Eindruck haben, daß M.s Werk ein Stück vorwärts bedeutet auf dem Wege zur Verwandlung dieses „mißlichen Unternehmens" in das Unternehmen einer wahren Geschichte der protestantischen Theologie, die niemand mehr „missen" kann.

Antwerpen. Karl Hennig.

Johannes Neumann, Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie. (Neue Deutsche Forschungen, hrsg. v. H. Günther.) Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1936. 181 S., RM. 8.—.

Verf. findet bei Schleiermacher die bewundernswerte „Grundlegung einer religiösen und damit einer theologischen Ganzheitsbetrachtung". Sie ist freilich zunächst nur „intuitive Schau"; es bedurfte erst der Erforschung der Ganzheitsgesetze durch Existenzialphilosophie, Personalismus, Individualpsychologie, Gestaltpsychologie und Kruegersche Ganzheitspsychologie, bis sie „als mehr denn Intuition, als Wissenschaft gesichtet werden konnte" (S. 177). Diese Erforschung, an der Neumann selbst mitarbeitet, steht im Vordergrund des Buches (S. 16—102); ihre Darstellung gibt gerade dem Theologen viel Anregungen, obwohl auch mancherlei Bedenken, z. B. gegenüber solcher Verbindung von Psychologie und Existenzialphilosophie, aufsteigen. Den Übergang zur Behandlung Schleiermachers selbst bildet ein Blick auf „Gefühl und Ganzheit zur Zeit Schleiermachers" (S. 105—129). Er zeigt, wie zur Zeit der Kantischen Vermögenspsychologie der Kieler Psychologe Tetens, auf den man gewöhnlich den Sieg der psychologischen Dreiteilung zurückführt, bereits tiefer sah; ihm ist im Gefühl „die Einheit des Seelenlebens existentiell da" (S. 129). Auf derselben Linie steht Schleiermacher, dessen Stellung nun (S. 130—181) in genauer Untersuchung der „Reden" und der grundlegenden Paragraphen der Glaubenslehre (3—5) beschrieben wird. — Es ist selbstverständlich, daß diese ungewohnte Beleuchtung allerhand aufdeckt, was bisher übersehen oder ungenügend eingeschätzt wurde. Sie erweist wohl endgültig die Unmöglichkeit der leider noch immer üblichen Deutung des Schleiermacherschen „Gefühls" und damit des Brunnerschen Husarenrittes gegen Schleiermacher. Auch der starke Hinweis auf die Heranziehung von Steffens durch Schleiermacher und andere Einzelheiten sind zweifellos wertvoll. Allerdings ist der richtige Ansatz für das Verständnis Schleiermachers auch vorher vielfach vorhanden gewesen; Neumann selbst knüpft an Girgensohn, Wobbermin, Piper an. Und das Besondere, das er selbst beibringt, bleibt einseitig psychologisch. Ein wirklich befriedigendes Verständnis Schleiermachers wird erst möglich werden, wenn die psychologische Betrachtung sich sowohl mit der philosophischen wie mit der sachlich-theologischen verbindet. Stephan.

Hans Schindler, Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation. Gotha, L. Klotz 1936. 157 S. RM. 4.50.

Das Buch hat zwei Seelen. Es prüft zunächst noch strenger als Nigg (s. ZThK 1933, S. 92 f.) das Recht K. Barths, Overbeck in seine „Ahnenreihe" einzubeziehen, und zeigt wohl endgültig, daß hier eine seltsame Täuschung waltet. In dieser Vereinigung liegt ein Verdienst. Overbeck steht so fest in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang, daß er sich unmöglich für eine Gegenwartsbewegung in Beschlag nehmen läßt. Daß er an wichtigen Punkten durch die Schärfe seiner Methodik — und kraft seiner persönlichen Christentumsferne! — tiefere Einsichten in das Wesen des Urchristentums (vor allem in seinen eschatologisch-weltkritischen Charakter) gewann als die damalige Theologie, und daß die Theologie gut daran getan hätte, sich seinen Anklagen zu stellen, ist heute wohl allgemein anerkannt. Aber wenn man ihn zum Ersatz dafür, daß seine Stimme einst überhört wurde, durch verchristlichende Umdeutung vergegenwärtigen wollte, so würde man das frühere Unrecht nicht gut machen, sondern ein weiteres hinzufügen. Bis dahin wird man dem Verf. zustimmen können. — Mit der historischen aber verbindet Schindler zweitens eine systematische Untersuchung. Er fragt, ob es Barth gelungen ist, das Christentum gegen die Angriffe Overbecks zu sichern. Auch dabei sagt er mancherlei Gutes. Aber der beherrschende apologetische Gesichtspunkt scheint mir im ganzen für ein tieferes Verständnis Barths nicht günstig. Denn er verführt dazu, Barth von Overbeck aus zu betrachten — was ebenso falsch ist wie der umgekehrte Versuch. Es wird dabei im besten Falle Stoff für die Barth*kritik* geliefert, aber nicht zu einem positiven Verständnis von Barths doch wesentlich innerkirchlich, nicht apologetisch ausgerichteter Theologie angeleitet. Und daß Speners Pia desideria den Ausgangspunkt für die Zusammenfassung der Ergebnisse bilden (S. 122 f.), erleichtert dies Verständnis nicht. — Aber für genauere Erörterung ist hier nicht Raum, obwohl das Buch durch die Scharfsinnigkeit und Eindringlichkeit seiner Ausführungen dazu reizen könnte. Nur eine äußerliche Frage: weshalb werden die Fundorte der Zitate nicht überall genau genannt? Stephan.

Harald Eklund, Theologie der Entscheidung. Zur Analyse und Kritik der „existenziellen" Denkweise. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln (Uppsala Universitets Arsskrift 1937, 1). 216 S.; 7,50 Kr. RM. 6,50.

Das Buch untersucht die Funktion und die mannigfache, ja widerspruchsvolle Anwendung des Begriffs Entscheidung in der dialektischen Theologie, und zwar bei Barth, Gogarten, Brunner, Bultmann. Die Analyse ist überaus scharfsinnig, beruht auf voller Beherrschung der Problemlage, führt daher zu fruchtbaren Ergebnissen, ist freilich nicht ganz leicht zu lesen. Nächst Siegfrieds dreibändiger Kritik dürfte Eklunds Buch die gründlichste Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie sein, die bisher gegeben worden ist, daher un-

entbehrlich für jede weitere Erörterung darüber. — Hier muß ein kurzer Hinweis auf das Ergebnis genügen. Ursprünglich meinte der Begriff „Entscheidung" das einzig Notwendige, das Wort und den wirklichen Glauben im Gegensatz zu den mit dem Glauben verwechselten religiösen Erlebnissen. Später aber wurde er Sammelbegriff für alle ernsthafte glaubende Stellungnahme zu Gott, dem Nächsten, Welt, Ordnungen usw. So kommt es zu einer „Aufteilung des eigenen Lagers in eine Reihe von Standpunkten. Diese werden durch ein ungeheures Aufgebot von theologischen und philosophischen Gedanken verteidigt und sind immer weniger von früherer Erfahrungstheologie unterschieden" (S. 205). „Angesichts der Tatsache, daß der Glaube mit den verschiedenen Entitäten spekulativer Herkunft identifiziert wird, ist es eine dringliche Aufgabe, ins Reine zu bringen, wo in dieser Spekulation Ansätze zu einem eindeutigen Glaubensbegriff von konkreterem und mehr erfahrungsmäßigem Charakter vorliegen. Es muß die realistische Tendenz aus der scholastisch-spekulativen ausgeschieden werden" (207). Und Eklund legt dar, wie diese Rückkehr zur Erfahrung bei den Dialektikern längst im Gange ist. Damit gibt er eine interessante Deutung der Wandlungen, in denen die dialektische Theologie zweifellos seit vielen Jahren steht. Ob er dabei den springenden Punkt trifft, ob z. B. der Zerfall der anfangs scheinbar so einheitlichen Bewegung schon von ihm aus verständlich wird, das kann erst eine genauere Erörterung zeigen. Es wäre dringend zu wünschen, daß die „Dialektiker" selbst das Wort dazu ergriffen und endlich von ihrem — vor allem bei Brunner schon mannigfach gebrochenen — monologischen Theologisieren zu wirklichem „Gespräch", d. h. zur Teilnahme an der theologischen Gemeinschaftsarbeit übergingen.

Stephan.

Rudolf Alexander Schröder, Die Naturgeschichte des Glaubens. Kunst und Religion. Berlin-Steglitz 1936. 46 S., RM. —.85.

Der Verf. — Germanist und Dichter — gehört zum Eckart-Kreis und hat sich als solcher an der „Stunde des Christentums" beteiligt. Darüber hinaus legt er in Nr. 2 der „Eckart-Flugschriften" zwei Betrachtungen vor, die in ihrem innersten Kern Bekenntnisse sind, zugleich aber wertvolle Beiträge zu der großen Hauptfrage unserer Zeit bedeuten: der Frage nach der „Anknüpfung", dem „Vorverständnis", der „natürlichen Offenbarung" und „natürlichen Religion". Gerade hier haben wir alle Ursache, ihm zu lauschen. Stephan.

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0677

n.f.v.18
1937
CBPac

n.f.v.18
1937

Zeitschrift für Theologie
und Kirche